

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Historia de la Filosofía



TESIS DOCTORAL

**Los discursos sobre el biopoder: itinerario crítico conceptual,
discusiones y propuestas**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Adán Salinas Araya

Director

Rodrigo Castro Orellana

Madrid, 2014

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Historia de la Filosofía**

**LOS DISCURSOS SOBRE EL BIOPODER.
ITINERARIO CRÍTICO CONCEPTUAL, DISCUSIONES Y
PROPUESTAS**

*Memoria para optar al grado de Doctor en Filosofía
presentada por*

Adán Salinas Araya

Director

Dr. Rodrigo Castro Orellana

Madrid 2014

Esta Investigación ha sido financiada por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica, CONICYT, de la República de Chile. Mediante el programa *Becas Chile de Doctorado en el extranjero*.

ÍNDICE.

ÍNDICE.....	5
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	9
El fetiche y la caja negra, o el problema de investigación.....	9
Un itinerario crítico conceptual. La metodología de trabajo.....	12
Hipótesis y opciones de interpretación.....	15
La estructura del texto.....	17
1. LOS DISCURSOS SOBRE EL BIOPODER. FUENTES Y CRONOLOGÍA.....	19
1.1. Recomposición cronológica de los textos más importantes.....	21
1.2. Relación de esta cronología con la publicación de los cursos de Foucault.....	31
1.3. <i>El nacimiento de la biopolítica</i> como clave de lectura.....	33
2. BIOPODER Y BIOPOLÍTICA. PERSPECTIVAS EN LOS TRABAJOS DE MICHEL Foucault.....	35
2.1. El periodo de formación del discurso.....	37
2.1.1. Introducción.....	37
2.1.2. Medicina social y capitalismo.....	38
2.1.3. Nosopolítica, biohistoria y biopolítica.....	42
2.1.4. Medicalización indefinida.....	44
2.2. Segundo periodo: Biopoder, estatalización y medicalización.....	48
2.2.1. Introducción.....	48
2.2.2. Medicalización y gestión sanitaria.....	50
2.2.3. La población un cuerpo múltiple.....	53
2.2.4. Soberanía y estatalización de lo biológico.....	58
2.2.5. Síntesis y proyecciones.....	61
2.3. Tercer periodo: Biopoder y neoliberalismo.....	65
2.3.1. Introducción.....	65
2.3.2. Del Territorio a la Vida de la especie, o el giro del poder.....	68
2.3.3. La Gubernamentalidad.....	71
2.3.4. La razón gubernamental y la razón de estado.....	78
2.3.5. Seguridad y economía política.....	81
2.3.6. El liberalismo como régimen de veracidad y el sentido paradójico de la administración de la libertad.....	84
2.3.7. El caso del neoliberalismo alemán y las transformaciones de la idea de regulación.....	90
2.3.8. El caso del neoliberalismo norteamericano y la extensión de la racionalidad de mercado al conjunto social.....	99
2.3.9. Síntesis y proyecciones.....	108

3. LA SEMÁNTICA DEL BIOPODER. LOS DISCURSOS POSTERIORES A FOUCAULT.	111
3.1. Diagramas y correspondencias.	113
3.1.1. Introducción	113
3.1.2. Correspondencias.	114
3.1.3. Funciones y materias del diagrama.	117
3.1.4. Biopoder y política de la vida.	128
3.1.5. El cuerpo sin Órganos.	134
3.1.5.1. Puesta en escena	134
3.1.5.2. Esquizofrenia y capitalismo.	138
3.1.5.3. Organismo, significación, subjetivación.	142
3.1.6. La sociedad de control.	146
3.1.7. Síntesis y proyecciones.	155
3.2. Campo de concentración, nuda vida y teología económica.	157
3.2.1. Introducción.	157
3.2.2. Antecedentes generales de la propuesta agambiana.	158
3.2.2.1. Dos ciclos en el trabajo de Agamben	158
3.2.2.2. La estructura del Homo sacer	159
3.2.3. El campo de concentración, o una soberanía biopolítica.	163
3.2.3.1. El campo como estructura jurídico política.	163
3.2.3.2. Campo y Estado de excepción.	164
3.2.3.3. Campo y Nuda Vida	167
3.2.3.4. El campo como continuidad entre totalitarismo y democracia.	172
3.2.4. Trinidad y liturgia, o el arcano del gobierno.	175
3.2.4.1. El gobierno teológico.	175
3.2.4.2. Teología política y teología económica.	183
3.2.4.3. Condición teológica de la economía moderna	189
3.2.4.4. Secularización, mesianismo y soberanía.	195
3.3. Imperio y Multitud.	207
3.3.1. Introducción:	207
3.3.2. Supuestos teóricos.	210
3.3.3. Genealogías del imperio.	217
3.3.3.1. La formación de lo supranacional: excepción y guerra.	217
3.3.3.2. Una geografía del mercado mundial	227
3.3.4. Biopolítica como producción de la vida social.	233
3.3.5. Diferencias entre biopoder y biopolítica.	238
3.3.6. Soberanía, Territorio, Capital.	246
3.3.7. Relectura de la Sociedad de control.	252
3.3.8. La multitud como contrafuerza del diagrama.	257
3.3.9. Síntesis y proyecciones.	260
3.4. El paradigma inmunitario.	262
3.4.1. Introducción:	262
3.4.1.1. Ciclos en los trabajos de Esposito:	262
3.4.1.2. Lo impolítico.	264
3.4.1.3. Munus, Communitas e Immunitas.	269
3.4.1.4. El léxico jurídico.	274

3.4.2.	El enigma de la biopolítica.	277
3.4.2.1.	La hipótesis de la indecisión.	277
3.4.2.2.	Biopolítica un recorrido por el siglo XX.	286
3.4.3.	La <i>Immunitas</i> como campo semántico.	293
3.4.3.1.	Inmunidad jurídica e inmunización biológica	293
3.4.3.2.	Immunitas como teoría general de la sociedad.	296
3.4.3.1.	La metáfora organicista y la <i>immunitas</i>	300
3.4.4.	Biopolítica, modernidad, postmodernidad.	303
3.4.5.	Biopolítica como Política de la vida.	309
4.	INTERVENCIONES. DISCUSIÓN, PROBLEMAS Y PROPUESTAS	313
4.1.	Introducción.	315
4.2.	Prácticas discursivas	318
4.2.1.	Tres formas de la genealogía	318
4.2.2.	Las preguntas de Foucault.	321
4.2.3.	Arcanos y paradigmas.	323
4.2.4.	Monstruos, bestias y ángeles.	333
4.2.5.	Los conceptos como campos en disputa.	337
4.2.6.	Diagramas y Estrategias	339
4.3.	La historia suspendida.	344
4.3.1.	Fascismo utópico y eterno presente	344
4.3.2.	La periodización histórica.	348
4.3.3.	Dos veces el eterno retorno	353
4.4.	Teología y estrategia.	357
4.4.1.	La imposibilidad radical de una teología política. Releer a Peterson	357
4.4.2.	La crítica de Schmitt a Peterson	366
4.4.3.	Sobre algunas formas del discurso teológico.	372
4.4.4.	Nota sobre el poder Pastoral	380
4.4.5.	Lo impolítico como mística de la comunidad.	381
4.4.6.	Lo impolítico como secularización radical.	392
4.4.7.	La vida política de los conceptos.	400
4.5.	La sociedad ultradisciplinaria.	404
4.5.1.	Introducción.	404
4.5.2.	Visiones de las sociedades de control.	406
4.5.3.	Foucault en el campo de concentración.	415
4.6.	Organologías.	423
4.6.1.	La resemantización del cuerpo	423
4.6.2.	La metáfora del organismo	427
4.6.3.	Deshacer el organismo	430
4.6.4.	Sistema inmunitario.	432
4.6.5.	Cuerpos sin metáforas.	434
4.6.6.	El vitalmecanicismo neoliberal.	435

4.7.	Conjeturas estratégicas sobre el poder político.	438
4.7.1.	Introducción.	438
4.7.2.	Geopolíticas gubernamentales.	440
4.7.3.	Excepción y regulación.	442
4.7.4.	El soberano, el principio de soberanía, el poder soberano.	444
4.7.5.	El soberano guillotinado.	448
4.7.6.	Soberanía y democracia.	451
5.	BIOPOLÍTICA NEOLIBERAL. APUNTES PARA UN ANÁLISIS DEL PRESENTE.....	457
5.1.	Introducción.	459
5.2.	El mercado total.	463
5.3.	Financiarización, Monopolismo, Posfordismo.	472
5.3.1.	El supuesto de la financiarización como fase terminal de un ciclo hegemónico.....	472
5.3.2.	La financiarización y las (su)posiciones sobre el capitalismo financiero.	476
5.3.3.	La financiarización y las categorías del posfordismo.....	483
5.3.3.1.	Trabajo inmaterial.....	484
5.3.3.2.	Capitalismo cognitivo.....	486
5.3.3.3.	Producción biopolítica.	489
5.3.3.4.	Bioeconomía.	494
5.4.	Dos diálogos sobre biopolítica y economía.....	500
5.4.1.	La economía política de la vitalidad.....	501
5.4.2.	La economía de la deuda y el hombre endeudado.....	505
5.5.	El ciclo vital financiarizado.	512
5.5.1.	La destrucción neoliberal: expropiación y desposesión.....	512
5.5.2.	La imagen neoliberal de la seguridad social.	519
5.5.2.1.	Las etapas vitales como módulos económicos	521
5.5.2.2.	Interfases y relaciones sociales.....	535
5.5.2.3.	El óvalo social y la resurrección de la asistencia.....	538
5.5.3.	Producción, reproducción y tiempo de trabajo.....	545
	CONCLUSIONES.	553
	RESUMEN.	569
	ABSTRACT.	571
	BIBLIOGRAFÍA.	573

INTRODUCCIÓN GENERAL.

El fetiche y la caja negra, o el problema de investigación.

Los discursos sobre el biopoder y sus diferentes propuestas han ocupado buena parte de los discursos contemporáneos. Se trata de léxicos y semánticas bien diversas y fructíferas, que tienen como punto de inicio las propuestas de Michel Foucault, concretamente unas pocas páginas del último capítulo de *La Voluntad de Saber* y algunas conferencias y lecciones de los cursos publicadas de manera aislada. Al menos hasta fines del 2004 en que se publicaron íntegramente los cursos *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la biopolítica*. Probablemente este solo hecho baste para entender que la categoría misma de biopolítica resulte de difícil interpretación, un enigma por resolver como ha sugerido Roberto Esposito en *Bíos* con la expresiva figura de la ‘caja negra’; o también una categoría que está en peligro de transformarse en *fetiché* como lo ha expuesto Edgardo Castro y antes Paolo Virno. Ambos diagnósticos han llevado a Esposito y Castro a elaborar al menos dos hipótesis y consecuentemente dos investigaciones diferentes respecto a esta categoría. En cierto sentido, tales investigaciones son el interlocutor principal de la propuesta que presento a continuación; pues básicamente comparto el diagnóstico: los discursos sobre el biopoder implican usos tan diversos que la categoría misma se vuelve enigmática y a la vez riesgosa, toda vez que su uso lleva aparejado el riesgo de la desactivación de la categoría. Se trata de un riesgo interesante, mientras una categoría se expande conquistando nuevos campos y usos, al mismo tiempo pierde especificidad y se desfonda, en ese instante deja de ser una herramienta útil, al menos desde el punto de vista descriptivo.

En tal sentido, Roberto Esposito, en el 2004, ha intentado desentrañar lo enigmático de la categoría *biopolítica*¹, pero más bien fuera de Foucault, mostrando cómo tal categoría tenía ya algunos usos previos a los trabajos del francés y cómo es necesario pensarla al interior de un paradigma léxico-político más amplio que es el paradigma de la inmunización. Por otra parte, la hipótesis de Castro ha sido desarrollada

¹ Ver ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006. Trataré en detalle esta hipótesis en el capítulo tercero; pues forma parte y es el fundamento de la recepción que ha realizado Esposito sobre el biopoder.

primero de manera muy escueta en un breve artículo² del 2008. En este artículo propone que las categorías de biopoder y biopolítica, en los trabajos de Foucault, están sometidas a múltiples transformaciones e identifica algunos rasgos generales de tales transformaciones. Recientemente ha retomado esta hipótesis en forma bastante más amplia en un libro del 2011 titulado *Lecturas Foucaulteanas*³. En tal libro no sólo extiende el análisis; sino que al igual que la presente investigación, integra los Cursos del Colegio de Francia y otros trabajos de Foucault. Además, realiza algunas otras propuestas explicativas vinculando las perspectivas de Foucault y sus recepciones con algunas propuestas de Kojève y Dumézil. También en este libro, Castro tendrá a la vista el trabajo de Esposito y la recepción de Agamben, sobre el problema del biopoder. La investigación de Castro tiene la ventaja, respecto a la de Esposito, que ha podido incorporar los cursos publicados en 2004 y además incorporar algunas de las recepciones posteriores.

Propongo hacer un recorrido que en cierto sentido continúa la sugerencia de Castro, abordando en detalle los trabajos de Foucault pertinentes; y por otro lado también, recogiendo la sugerencia de Esposito, pero en sentido inverso, vale decir, no hacia atrás pensando en posibles antecedentes; sino más bien hacia adelante, recogiendo una serie de recepciones y modulaciones posteriores a Foucault, y de las que el propio Esposito forma parte importante. Esta decisión se debe, en el primer caso, a que evidentemente el tratamiento de las perspectivas de Foucault únicamente en *La Voluntad de Saber* y *Hay que defender la sociedad* resulta muy insuficiente, y exige integrar *Seguridad Territorio, Población* y el *Nacimiento de la Biopolítica*, cursos posteriores dictados en el colegio de Francia y a los que las recepciones han prestado poca atención, como se mostrará en su momento. Se trata de una reconstrucción interna, atendiendo a la sugerencia de Castro sobre la polisemia y las transformaciones que los conceptos de biopoder y biopolítica implican en los trabajos de Foucault. Tal reconstrucción interna, como decía, atiende a la hipótesis de Castro; por su parte también propongo atender a una reconstrucción externa, que es la propuesta de Esposito; pero como decía en dirección inversa. Mientras

² Ver CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «*Revista Latinoamericana de Filosofía*». Vol. XXXIV Nº 2, Primavera 2008. ISSN 1852-7353.

³ Ver CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE, La Plata, 2011. Se trata de un texto obligado para una reconstrucción interpretativa de estos discursos, y además respaldado por el trabajo robusto y sistemático que Edgardo Castro ha realizado sobre los trabajos de Foucault, durante años que ya juntan décadas. Ambas investigaciones, la de Castro y la presente tienen un interés común, aunque toman decisiones distintas. En este trabajo Castro sigue la hipótesis de Esposito y reconstruye los antecedentes léxicos del concepto *biopolítica*, a lo largo del siglo XX, aunque dedica el último capítulo del libro a los trabajos de Agamben y Esposito como recepción del discurso sobre el biopoder. En cambio mi investigación, asume que estos antecedentes léxicos durante el siglo XX tienen un papel secundario, pues no equivalen a un antecedente del discurso de Foucault, sino a una concordancia terminológica que para el mismo método de trabajo foucaulteano no resulta de primer orden. Por el contrario, le otorgo más relevancia a los trabajos posteriores a Foucault, y gran parte de la investigación está dedicada al análisis de los trabajos de Agamben, Esposito, Hardt y Negri, bajo la hipótesis de que estos constituirían una primera recepción del análisis foucaulteano del biopoder, al mismo tiempo que lo desarrollan y muestran los efectos y antagónicos de las distintas posibilidades de investigación.

Esposito pretende explicar las aporías del concepto *biopolítica*, acudiendo a unos posibles antecedentes previos al trabajo de Foucault; en realidad, yo tomo la dirección contraria que me parece no sólo más simple, sino también más directa. Es decir, intento asumir las aporías de las recepciones atendiendo directamente a ellas en una discusión crítica de las mismas. Este énfasis en la discusión distingue la presente investigación de la que ha realizado Castro con un énfasis algo más descriptivo. Con todo, ambas investigaciones se han desarrollado de forma bastante paralela en el tiempo y comparten muchas de las hipótesis de trabajo y de los diagnósticos iniciales.

Por otra parte, la reconstrucción y las discusiones que propongo tienen a la vista permanentemente el sentido con el que Foucault signó estos análisis, es decir, como herramientas críticas para el presente. Por eso enfatizo los efectos políticos de las recepciones en la medida que atienden a esta dirección y al mismo tiempo propongo algunas posibilidades para poner en obra tal sentido. En consecuencia, el itinerario que propongo, en más de un sentido exige que el punto de llegada al que tiende la investigación sea un análisis de la biopolítica neoliberal y que este punto de llegada sea al mismo tiempo un prisma que permite discutir y valorar el itinerario completo de los discursos sobre el biopoder.

La investigación, por tanto, quiere acercarse al problema de 'la caja negra', asumiendo que los conceptos de *biopoder* y *biopolítica* están sometidos a una serie de transformaciones expresadas en las recepciones del trabajo de Foucault, y por ello propongo un análisis amplio de estas recepciones, mostrando sus disputas y entablando algunas discusiones. De modo que, la investigación equivale a un itinerario de las transformaciones y disputas sobre estos conceptos y culmina en una propuesta propia de uso de estos discursos en el contexto de las tecnologías biopolíticas del neoliberalismo. Evidentemente estos análisis de Foucault han pasado a ser parte de un acervo teórico general, por lo cual resulta imposible proponer un catálogo exhaustivo de las investigaciones que los utilizan, y aquí me centraré en aquellas recepciones de los discursos sobre el biopoder, que proponen relecturas teóricas de los conceptos de *biopoder* y *biopolítica*. Es decir, no sólo que utilizan estos conceptos, o los integran como parte de un léxico general; sino que además los problematizan y presentan elaboraciones teóricas que incluso desbordan el análisis foucaulteano. En resumidas cuentas, los trabajos de Agamben, Esposito, Hardt y Negri, en cuanto constituyen una primera gran etapa de recepción y reelaboración conceptual. A estos autores sumaré también el análisis de algunas propuestas de Deleuze, que en realidad no pueden considerarse propiamente una 'recepción' del trabajo foucaulteano, sino más bien un trabajo en paralelo, y que permiten en buena medida ver los análisis foucaulteanos en una suerte de dialogo inconcluso, pero valioso al momento de deslindar sus aportes y su sentido. Sostengo que estos trabajos en su conjunto, al mismo tiempo que reelaboran conceptualmente las categorías de *biopoder* y *biopolítica*, se constituyen en un primera gran recepción de los discursos sobre el biopoder. O una primera semántica biopolítica. No

obstante, me parece que es posible considerar una segunda recepción en ciernes, que a diferencia de esta recepción anterior, tiene como elemento articulador la vista completa de los cursos del Colegio de Francia, a los que la recepción anterior tuvo poco acceso. Se trata de una segunda etapa de recepción, que asoma algunas propuestas, y que no puede ser descrita y analizada a cabalidad. No obstante, entre el material que ya está disponible, conviene tener a la vista los últimos trabajos de Nikolas Rose y Maurizio Lazzarato, que a partir, de la lectura de los últimos cursos del Colegio de Francia, especialmente de *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la biopolítica*, se han centrado en la descripción de una biopolítica neoliberal. Me parece que los últimos trabajos de Rose y Lazzarato, ayudan en buena medida a solucionar la dispersión teórica que el concepto de *biopolítica* adquirió en la recepción anterior. Por eso, aunque no es posible detallar exhaustivamente estas propuestas, aludiré a ellas en más de un momento, y en específico, intentaré sumar a las perspectivas de Rose y Lazzarato una tercera propuesta de análisis, con ciertas discusiones, pero sobre todo en solidaridad con tales análisis.

El objeto de la presente investigación es, entonces, el desarrollo de los discursos sobre el biopoder, atendiendo a que las categorías de *biopoder* y *biopolítica* están en transformación y disputa al interior de tales discursos. Precisamente porque tales disputas muestran opciones teóricas y políticas, estos discursos no pueden ser abordados sólo descriptivamente; sino, desde cierta condición crítica que muestre el sentido de tales disputas y se posicione frente a las mismas, tomando en cuenta, especialmente, la capacidad de descripción crítica del presente que estos discursos implican.

Un itinerario crítico conceptual. La metodología de trabajo.

En términos metodológicos me inclino por calificar esta investigación como un *itinerario crítico conceptual* de los discursos sobre el biopoder o de *la semántica biopolítica*. Donde me interesa reconstruir los discursos con el objeto de despejar esta *caja negra* en que se han transformado los conceptos de biopolítica y biopoder. Al mismo tiempo, mi afán no es sólo la reconstrucción histórica de una serie de recepciones y sus supuestos, sino la explicitación y confrontación de sus efectos teóricos y sus rendimientos políticos. En tal sentido, esto corresponde a una hermenéutica, en el sentido más técnico de la palabra hermenéutica. Pero una hermenéutica crítica porque el problema no es la interpretación del significado, ni siquiera del 'correcto' significado; sino los conflictos y las disputas de sentido, y por supuesto su rendimiento específico, que en este caso es político y debe juzgarse según un análisis del presente, o recogiendo la expresión foucaultiana, en la medida que resulta valioso para una *ontología crítica del presente*. A continuación detallaré las consideraciones metodológicas que es importante tener a la vista, para el desarrollo de la investigación.

A) El trabajo con fuentes documentales. El tipo de investigación exige una relación muy delicada y detallada con las ideas que analiza. En el caso de las ideas aquí presentadas, ellas tienen su fuente documental en trabajos de diverso tipo. En primer lugar libros, pero también, cursos y conferencias; aunque todas estas fuentes están publicadas y expresan el pensamiento de sus diversos autores, conviene de todos modos mantener a la vista estas “diferencias de registro” entre unas y otras.

Por esta razón, en el presente estudio se asume que dichas fuentes son válidas para reconstruir estos discursos; pero que tienen características diferentes. Por ejemplo en un curso, no se acostumbra a realizar referencias detalladas, por la dinámica propia de la labor pedagógica y el ritmo de la exposición; pero esto mismo, se espera en un libro presentado por el autor a editorial. Sucede algo similar, con las conferencias u otros materiales que un autor no ha revisado en forma personal; sino que ha autorizado, por delegación, o se han publicado en forma póstuma. Si bien, estas consideraciones anteriores son en buena medida de sentido común, conviene tenerlas a la vista, en razón del diverso tipo de fuentes que aquí se señalan, y particularmente por el caso de los cursos del Colegio de Francia, que dictó Michel Foucault. Pues la investigación asume precisamente estos cursos como la espina vertebral de la propuesta foucaultiana sobre el biopoder.

B) Los cursos de Foucault, un caso particular. La publicación de los cursos o seminarios dictados por un autor, se ha vuelto una práctica editorial recurrente y que permite ahondar el trabajo de una serie de autores, que dedicaron buena parte de sus esfuerzos a la enseñanza. Es el caso paradigmático de Lacan, quien sería un gran desconocido, sin la publicación de sus seminarios. El caso de Foucault es controversial, pues se destaca por ser un investigador prolijo, y con un gran celo por los trabajos escritos, de modo que es ya célebre la cláusula testamentaria que prohíbe la publicación post mortem de cualquier material que el propio Foucault no hubiese autorizado a divulgar en vida. Se trata de un gesto precisamente de prolijidad y celo. Ahora bien, se ha entendido que los cursos y conferencias que dictó Foucault, precisamente porque fueron dictados públicamente, y porque Foucault autorizó su registro fonográfico, forman parte del cuerpo divulgable y publicable. De este modo, la publicación de los cursos de Foucault ha tenido tres fases. Una primera fase, donde se publicaron sólo los resúmenes de los cursos en el Anuario del Colegio de Francia, esta publicación es sincrónica a los cursos; pues el anuario, publica el resumen, una vez terminado el curso. Se trata de resúmenes escritos por el propio Foucault, que además solía exponer como gesto recopilatorio en la última clase y conferencia final del curso. A esta primera publicación, siguió la publicación de la compilación de los trabajos de Foucault, en *Dits et Écrits*, y su versión castellana adaptada por Paidós, que contiene también los resúmenes de los cursos y consecuentemente, sus traducciones. Finalmente, la publicación de los cursos completos que comenzó Seuil/Gallimard y que en castellano, tiene dos versiones la de Fondo de Cultura Económica, que funciona

con mayor agilidad, y publica al menos con un año de anterioridad que Akal, que equivale a la segunda versión en castellano. Entre una y otra versión, no hay mejoras o diferencias, sino que se trata de dos versiones distintas que se explican por asuntos relacionados con los derechos geográficos de distribución de una u otra editorial.

Este fenómeno editorial en torno a los cursos de Foucault genera un desdoblamiento entre lo expuesto por el autor durante la segunda mitad de la década de 1970 y su posterior publicación en la década del 2000; pues básicamente en las dos décadas intermedias se realizaron múltiples recepciones del trabajo de Foucault, aunque evidentemente sin la presencia de estos cursos, en la mayoría de los casos o con una presencia parcial de los mismos. Este asunto es de la mayor importancia para el tema central del presente estudio, vale decir, el discurso en torno al biopoder; pues las recepciones más generales de este tema, y las que han alcanzado mayor importancia intelectual, comienzan a partir de 1995 y se extienden hasta los primeros años de la década del 2000. Todas estas recepciones no incluyen los cursos del Colegio de Francia, ni formalmente, pues no se habían publicado; ni tampoco en términos ideográficos; pues el desarrollo de estos cursos muestran que el objeto principal del discurso en torno al biopoder dista de estas primeras recepciones, y que ellas aunque incorporan el problema del biopoder, están más bien influenciadas por los discursos de la sociedad disciplinaria. Por tal razón, el problema editorial y el caso de los cursos del Colegio de Francia, más que constituir una anécdota erudita, corresponde a uno de los elementos que sirven como base explicativa para reconocer las dislocaciones, distorsiones y fecundidades del discurso en torno al biopoder. Evidentemente, este asunto se desarrollará *in extenso* durante el estudio; por el momento corresponde señalar sus implicancias formales y metodológicas.

C) Sobre las traducciones. Los trabajos de Foucault se citan desde sus traducciones al castellano. Para ello, se han tomado en cuenta, los resúmenes del Colegio de Francia, publicados en la versión castellana de las tituladas *Obras esenciales*. Para el caso de las conferencias de 1973 y 1974, se han consultado también los originales publicados en la Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud, entre ambas traducciones no hay diferencias, más bien, las Obras Esenciales recogen la traducción de la revista. Lo mismo sucede con los cursos del Colegio de Francia publicados por Fondo de Cultura Económica y por Akal; sin embargo, se ha optado como criterio unificador, trabajar con las publicaciones de FCE, que mantienen algún tiempo de ventaja en su aparición respecto a las de Akal. En algún caso muy puntual, particularmente en las versiones de *Il faut défendre la société* traducidas como *Defender la Sociedad* por FCE y *Hay que defender la sociedad* por Akal, se opta por una traducción demasiado localista en algunos vocablos importantes, que si bien no son incorrectos, su uso es restringido prácticamente a Chile y Argentina. A pesar de aquello, en el presente estudio para efectos de citación y para mantener cierta coherencia editorial con los trabajos citados, se mantiene la traducción de FCE.

Respecto a los otros autores analizados, se citan las traducciones al castellano. Como se verá en el texto, la mayoría de estas fuentes han sido contrastadas con sus versiones originales, y no existen mayores dificultades interpretativas entre los originales y sus traducciones, con la excepción de algunos casos puntuales, a los que se alude si resulta pertinente. Para el caso de las fuentes en idiomas distintos al castellano se traduce directamente haciendo la referencia al original.

D) Normas de citación, referencia y bibliografía. El actual contexto universitario está atravesado por una serie de condiciones epistémicas y políticas particulares que afectan a la investigación. Entre las que afectan directamente a las investigaciones en filosofía, encontramos la tendencia a la estandarización y la utilización de ciertas normas. De hecho, en la actualidad ya se ha desarrollado cierto cuerpo de manuales, e incluso ciertos estudios interpretativos de estos manuales que aconsejan el uso de un tipo de norma u otra. Ante el hecho de que la Facultad no tiene un manual oficial de estilo para las tesis doctorales, o algo similar; y más allá de discutir el provecho de tal dedicación, tema más cercano a la edición que a la investigación, es necesario tomar partido frente al asunto. Por esta razón, propongo seguir la norma UNE 50-104-94, que es la norma española elaborada por la *Asociación Española de Normalización y Certificación* y que equivale a la norma internacional ISO 690:1987. Además de tratarse de la única norma oficial en el país, entrega flexibilidad y permite el tradicional sistema de citación a pie de página, con lo cual no es necesario incorporar modificaciones incómodas y basta con explicar algunas opciones específicas en el uso de la misma. Esta norma en algunos casos presenta prescripciones y en otros orientaciones y sugerencias. Por lo cual, no constituye un modelo único o fijo de referencia y no habría que suponer aquello; sino que, por el contrario, siguiendo estas normas se podrían generar distintos modelos de referencia. Por lo cual, no intento entregar la prescripción de cuáles son las formas debidas de citación; sino solamente explicar cuáles son las opciones que pretendo tomar al respecto, porque me parecen más útiles o prácticas. Me valgo, para esto, de las interpretaciones que Gemma Muñoz-Alonso realiza de la norma, y de las sugerencias que propone. No obstante, en algún caso me alejo de lo propuesto por Muñoz-Alonso, y sigo otra fórmula que se atiene a la norma, y que parece más ventajosa para este estudio, que la propuesta por Muñoz-Alonso

Hipótesis y opciones de interpretación.

Mi propuesta se resuelve en dos momentos reconstructivos. El primero de ellos es reconstruir a Foucault y sus propuestas en torno a los conceptos biopoder y biopolítica. El segundo es reconstruir las recepciones en torno a los mismos conceptos. En aquellos dos ejercicios se pueden adelantar algunos hallazgos que sirven como clave de lectura de mi propia investigación. En primer lugar, los conceptos de Foucault en torno al biopoder y a la biopolítica no son unívocos; por el contrario están sometidos a múltiples transformaciones y los sentidos iniciales ligados a las relaciones biomédicas, resultan menos

relevantes al momento de sacar cuentas en el balance final. En términos prácticos esto implica recorrer algunas de las conferencias de 1973 y luego de 1974 en Río de Janeiro, *La Voluntad de saber* y posteriormente los cursos del Colegio de Francia *Hay que defender la sociedad, Seguridad, Territorio Población*, y *El nacimiento de la Biopolítica*. Lo anterior es el recorrido principal y servirá, espero, para mitigar las omisiones que se han realizado particularmente con los dos últimos cursos mencionados. Si bien, éste es el trazado principal, para algunas discusiones y tópicos específicos, habrá que traer a colación a *Vigilar y Castigar*, *El coraje de la verdad* y algunas otras conferencias y entrevistas.

En cuanto a la segunda reconstrucción, la literatura podría extenderse ampliamente; aunque es posible convenir que los autores que más han hecho circular posibles recepciones del discurso sobre el biopoder y han desarrollado teóricamente estos conceptos -incluso más allá de lo que Foucault había planteado-, son los tres italianos Giorgio Agamben, Antonio Negri en conjunto con Michael Hardt, y Roberto Esposito. Sigo dos hipótesis generales para este segundo ejercicio. En primer lugar, que todos estos autores forman parte de una primera recepción del discurso sobre el biopoder. Por supuesto esto no anula las enormes diferencias entre sus propuestas, que me encargaré de destacar; pero hay un síntoma o una deuda común: la presencia muy parcial y en algún caso la omisión práctica de los planteamientos de Foucault en *Seguridad, Territorio, Población* y el *Nacimiento de la biopolítica*. Consciente de la audacia de tal propuesta la sostengo como clave de lectura desde el comienzo, por lo contundente de las evidencias que así lo muestran. La segunda hipótesis de lectura respecto a esta recepción, consiste en que no hay que centrarse en el problema de la “correcta interpretación”. Por el contrario, aquí veo disputas legítimas en torno al sentido de unas categorías como las de *biopoder* y *biopolítica*. Tales disputas, en último término son disputas políticas e incluso ontopolíticas. En esta reconstrucción no me ahorraré la crítica, pero nunca debe suponerse que la crítica significa que tal o cual autor no conoce a Foucault, o no lo leyó, o lo leyó mal. Tales argumentos sólo hablan mal de quien los esgrime, tanto porque suponen que el comentarista en efecto ha interpretado bien -o al menos mejor que aquellos autores a quienes se atreve a sancionar-; como también, porque muestran que el horizonte de la crítica no es otro que el texto y su interpretación. En las páginas siguientes entonces la reconstrucción será crítica y evidentemente señalará lo que me parecen aciertos y también omisiones; pero las discusiones me las reservo para las *disputas de sentido*, es decir, no tanto para los textos, como para los rendimientos de los mismos y el lugar en que tales rendimientos sitúan a tal o cual propuesta.

La estructura del texto

El texto que presento a continuación como informe final de la investigación está estructurado en cinco capítulos. Los tres primeros tienen un afán especialmente reconstructivo. En el primero entregaré algunos antecedentes detallados que permiten situar el desarrollo de los discursos sobre el biopoder. El segundo capítulo expone el desarrollo de los discursos sobre el biopoder en los trabajos de Foucault, intentando analizar sus transformaciones y haciendo desde ya algunas conexiones o proyecciones hacia las recepciones de este discurso. En el tercer capítulo trataré el desarrollo de los conceptos de biopoder y biopolítica en los discursos posteriores a Foucault. Este capítulo analiza en detalle las perspectivas de Agamben, Esposito, Hardt y Negri e incorpora además el análisis de algunas propuestas de Deleuze, que con anterioridad a estos autores ya mencionados, había prestado cierta atención a los conceptos de biopoder y biopolítica. Estos tres primeros capítulos tienen un carácter reconstructivo, con un especial énfasis en el análisis de las fuentes directas. En conjunto pueden asumirse como una unidad lógica. Incluso si se mantuviese una perspectiva exclusivamente descriptiva, estos tres capítulos podrían considerarse en sí mismos como una investigación completa e independiente. El cuarto capítulo está constituido por una serie de discusiones que se siguen del recorrido anterior. Desde el punto de vista de la investigación, busca mostrar una serie de puntos de conflicto que con una intención puramente descriptiva podrían quedar sin la debida atención. El quinto capítulo es la culminación del recorrido y busca formular una propuesta de análisis biopolítico de la actualidad e intentar describir una cierta relación social a la que llamo el *ciclo vital financiarizado*. Esta descripción permite observar algunas facetas de las tecnologías de dominio de la vida en la fase neoliberal del biopoder. Se trata de una propuesta que en términos generales puede leerse en paralelo con los análisis de Rose y Lazzarato, que precisamente en este capítulo traigo a colación. Este capítulo tiene un carácter más ensayístico y en términos de la investigación corresponde a una fase de propuesta, que a la vez, muestra los indicios iniciales de una nueva etapa en los discursos sobre el biopoder. Esta propuesta me parece necesaria e incluso una exigencia del mismo desarrollo de la investigación.

Este esquema de cinco capítulos, pretende ayudar a la lectura; aunque como es posible notar, en el texto que propongo a continuación hay tres movimientos. Una descripción crítica de los discursos sobre el biopoder a partir de Foucault; una explicitación de las discusiones y rendimientos comprometidos en tales discursos; y una propuesta de análisis de la actualidad a partir de las categorías centrales de estos discursos. Los procedimientos y las tonalidades escriturales de estos tres momentos son distintas y por lo tanto es necesario solicitar al lector que se enfrente a estos tres momentos tomando en cuenta su continuidad y su singularidad.

1. Los discursos sobre el biopoder.

Fuentes y cronología.

1.1. RECOMPOSICIÓN CRONOLÓGICA DE LOS TEXTOS MÁS IMPORTANTES.

Los discursos en torno al biopoder comenzaron con los trabajos de Foucault a mediados de la década de 1970. La mayoría de los autores que se han referido al tema cifran el momento inaugural de estos discursos en la Conferencia de Octubre de 1974⁴ en Río de Janeiro, llamada el *Nacimiento de la Medicina Social*⁵. E esta postura tiene bastante sentido, en la medida que se trata de la primera vez que Foucault usa el término *biopolítica*. Pero, por otra parte, la temática a la que se refiere en esta conferencia, y que posteriormente ampliará en *La Voluntad de Saber* y en *hay que Defender la sociedad*, ya estaba presente al menos un año antes, en un ciclo de conferencias dictadas también en Río de Janeiro, particularmente en la conferencia titulada *La política de la salud en el siglo XVIII*⁶; por lo cual, en cierto sentido al menos, conviene leer ambas conferencias en conjunto, como aquí propondré. Edgardo Castro recientemente ha señalado que algunas sugerencias a esta temática incluso pueden rastrearse –aunque muy puntualmente- en *La Arqueología del Saber*⁷.

Habría que entender estas conferencias y referencias en una suerte de periodo inicial o periodo de formación del discurso. Este periodo tiene como principal aporte la conquista del término *biopolítica*, aunque lo que se plantea resulta poco decidor por sí mismo.

Con el curso *Hay que defender la sociedad*, se inaugura un nuevo periodo donde Foucault podrá presentar los primeros análisis en torno al biopoder. En términos temáticos, este segundo periodo

⁴ Esto es lo que ha propuesto R. Esposito en *Bíos. biopolítica y filosofía*, quien se encarga de rastrear en términos cronológicos el uso del término. También corrobora esto Edgardo Castro Ver CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «*Revista Latinoamericana de Filosofía*», Vol. XXXIV Nº 2, Primavera 2008. Luego la Conferencia ha pasado al acervo general como el momento inaugural de los discursos en torno al biopoder; aunque esto es algo discutible, en términos temáticos, pues aunque el término no hubiese sido usado por Foucault, al menos desde un año antes está tocando bastante fuertemente la temática.

⁵ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*. Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. «*Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*», Nº 6, Enero-Abril, 1977.

⁶ FOUCAULT, Michel. *La Política de la salud en el siglo XVIII*. En FOUCAULT, Michel. «Saber y Verdad». Ediciones la piqueta, Madrid, 1991.

⁷ Ver CASTRO, Edgardo. *Una historia conceptual de la biopolítica*, pp. 47s.

profundiza lo que podría considerarse un matiz biomédico de la idea de biopoder, que ya estaba presente rudimentariamente en las conferencias anteriores. Al mismo tiempo, coincide con lo presentado en la *Voluntad de saber*. Además, Foucault presenta algunas de las primeras hipótesis importantes sobre este matiz biomédico. En algunas ocasiones utiliza como sinónimos biopolítica y biopoder; mientras que en otras, diferencia anatomopolítica y biopolítica como dos formas específicas del biopoder. También, presenta el despliegue del biopoder como una estatalización de lo biológico, que es justamente una de las tesis principales de este momento del discurso y una de las más extendidas posteriormente. Cronológicamente coincide con el periodo del curso, es decir, el periodo de 1975-1976. En este periodo se publica *Vigilar y Castigar* en 1975, y *La Voluntad de Saber*, tomo I de la Historia de la sexualidad en 1976. Ambos textos son coherentes con los planteamientos del curso *Hay que defender la sociedad*. El curso académico 1976-1977, coincidirá con un año sabático de Foucault, por lo cual no dicta el curso anual en el Colegio de Francia.

El tercer periodo del discurso es el que podría llamarse de la gubernamentalidad o de la razón gubernamental. Comprende básicamente los cursos de 1977-1978 *Seguridad, Territorio, Población* y el de 1978-1979, *El nacimiento de la biopolítica*. Se trata del periodo más rico en términos de análisis y desarrollo del discurso y el que presenta un mayor rendimiento teórico. En este caso, el problema de lo biomédico se desplazará a un segundo lugar y cobrará una importancia mayor la gubernamentalidad como forma de racionalidad política y la biopolítica desarrollada a través de dispositivos económicos. Este periodo también atestiguará un tránsito de la mayor importancia y es el desplazamiento de las problemáticas desde la estatalización de lo biológico, y su consecuente razón de Estado, hacia una racionalidad gubernamental y las formas de poder del neoliberalismo. Por tal razón, la problemática del biopoder gira hacia el problema de la economía política. Aunque mantiene el objeto de análisis que siempre han sido los procesos de subjetivación o la acción del poder sobre la subjetividad. En este sentido, es necesario hacer hincapié en las diferencias de ambos momentos: el primero centrado en la medicalización, que tiene como agente al Estado; y el segundo centrado en la economía política, que tiene como agente a la racionalidad gubernamental como expresión política del neoliberalismo económico.

Hasta aquí queda expuesto el itinerario del discurso del biopoder trazado por Foucault en sus diversas modalidades. En términos cronológicos esto implica una serie de trabajos diversos como los que se han mencionado, conferencias, libros y cursos. Pero con un énfasis especial en los cursos, que es donde el tema tendrá más desarrollo. Este es un asunto importante, pues por esta razón, el itinerario del discurso no llega a coincidir con el itinerario de divulgación del mismo, asunto central para entender los trabajos de autores posteriores y que trataré más adelante. Por el momento baste con anunciar el problema: la

publicación tardía de los cursos genera ciertas distorsiones y tensiones en la divulgación y recepción de este itinerario que en buena medida no fue posible recomponer hasta la publicación de *El Nacimiento de la biopolítica* en 2004. Este itinerario de Foucault es continuado por autores posteriores; evidentemente, con las implicaciones de toda extensión de un discurso de un autor a otros, es decir, esa forma de continuidad y a la vez de múltiples discontinuidades, que comúnmente llamamos recepción. La recepción de este discurso también tiene una cronología bastante clara. Hay que mantener a la vista la fecha de la publicación de estos cursos en lo que viene a continuación.

Antes de tratar la cronología de las recepciones, y tomando en cuenta lo anterior, es posible rastrear algunas profundizaciones y nuevos aportes que hiciera Deleuze a fines de la década de 1980, en algunas entrevistas y artículos, en particular tres. No conviene tratar a Deleuze como una 'recepción', por múltiples motivos; entre ellos, el hecho de que se trata de trabajos prácticamente paralelos y además porque la brevedad de los comentarios en que Deleuze trata el tema, los deja caracterizados más como notas de comentario, que como un proyecto teórico como el que atestigüaremos con las recepciones. Dicho esto, la cronología de estos trabajos breves es la siguiente. El primero de estos materiales es una conferencia de marzo de 1987 titulada *¿Qué es un acto de creación?*⁸, y luego en la primavera de 1990 una entrevista con Antonio Negri, que posteriormente ha sido publicada como *Control y Devenir*⁹. Finalmente, también en la primavera de 1990, un breve artículo que ha alcanzado notoriedad, titulado *Post-scriptum sobre las sociedades de control*¹⁰. En estos tres trabajos hay una primera reflexión, y aunque Deleuze no menciona ni el término *biopolítica* ni el término *biopoder*, se hace cargo de algunas de las tesis propuestas por Foucault; incluso, sobre los cursos del tercer periodo del itinerario que estaban lejos de publicarse todavía. Algunas pistas también pueden recogerse en el libro de Deleuze titulado *Foucault*, aunque tales pistas son difíciles de rastrear sin estos trabajos breves posteriores. Aquí Deleuze propone la idea de una "sociedad de control", como complemento a la propuesta de Foucault sobre las sociedades disciplinarias. Se trata de un complemento que en todo caso problematiza una posible *salida* de tales sociedades disciplinarias, y que sitúa el análisis de Foucault sobre las sociedades disciplinarias como un elemento de paso. Tal paso es preparación para pensar unas nuevas tecnologías de poder, distintas a las sociedades disciplinarias.

Hay que mencionar además una serie de artículos que a partir de 1978 publica la revista inglesa *Conciencia e Ideología* y que más adelante darán lugar a lo que hoy se conoce como *Studies in Governmentality*. A veces se llama al grupo de intelectuales vinculados a estos trabajos con la etiqueta de

⁸ DELEUZE, Gilles. *¿Qué es un acto de creación?* En «Dos regímenes de locos». Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 2008.

⁹ DELEUZE, Gilles. *Control y Devenir*. En «Conversaciones», Trad. José Luis PARDO, Pre-textos, Valencia, 1995.

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de Control*. En «Conversaciones», Trad. José Luis PARDO, Pre-textos, Valencia, 1995.

anglofoucaulteanos; porque las publicaciones son en inglés, aunque una buena parte de este grupo inicial es de origen italiano. Se trata de algunos estudios aplicados, que toman en cuenta de manera especial la idea de *Gubernamentalidad*. Una visión general puede recogerse revisando la compilación de 1991 *The Foucault effect*¹¹. En esta misma compilación Collin Gordon propondrá –hoy podemos decir tempranamente– una lectura interesante del problema del liberalismo, que en buena medida adelantará algunos de los temas posteriores¹². En todo caso, en el trabajo de estos primeros años de los *Studies in Governmentality*, las nociones de biopoder y biopolítica no parecen revestir demasiada importancia, de hecho sólo uno entre los autores de este primer grupo hace mención a estos conceptos¹³. En general, podría decirse que el Curso *Seguridad, Territorio, Población* impacta especialmente en estos trabajos, pero a diferencia de los tres grandes proyectos teóricos que aquí se estudiarán (Agamben, Hardt-Negri y Esposito), no hay una elaboración conceptual de las nociones de biopoder y biopolítica. Con todo, es importante mencionar este antecedente por dos razones. Primero, porque aún sin vincular la gubernamentalidad liberal con el biopoder, estarán desarrollando el primero de estos tópicos, de modo que, cuando la relación entre biopoder y razón gubernamental quede expresada con claridad, a partir del 2004, será importante volver a mirar el trabajo de este grupo. De hecho, Hardt y Negri, en *Common Wealth* el 2009, hacen algunas alusiones breves a este grupo de trabajo. En segundo lugar, y quizás sobre todo por esto, porque el proyecto que Rose inaugura a partir del 2007 con *Políticas de la Vida* es un proyecto heredero de este grupo de trabajo, que finalmente intentará vincular ambas nociones desde el principio, es decir, hablar de una biopolítica gubernamental. Entregaré más detalles de este grupo de trabajo y particularmente de la propuesta de Rose en el capítulo quinto.

Fuera de estos comentarios muy breves de Deleuze, y de la atención del grupo de los *Studies in Governmentality*, prácticamente no hay menciones¹⁴ y mucho menos elaboraciones teóricas macizas o proyectos teóricos que busquen incorporar un análisis biopolítico del presente. Esto cambiará rotundamente a partir del proyecto agambeano de *El Homo Sacer* inaugurado en 1995. Las repercusiones de este proyecto serán múltiples y al mismo tiempo comienza el primer periodo de recepción de los discursos sobre el biopoder, al que la presente investigación dedica buena parte de sus líneas. Son parte

¹¹ Ver BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press. 1991.

¹² Ver GORDON, Collin. *Governmental rationality: an introduction*. BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*», pp. 1-51.

¹³ Se trata de Ian Hacking, en algunos artículos y conferencias, pero en cualquier caso no hay un desarrollo o una explicación sistemática de las nociones. Ver HACKING, Ian. *How should we do the history of statistics?* En BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*», pp. 181-195. También consultar HACKING, Ian. *Biopower and avalanche of numbers*. En «*Humanities in Society*», 5, 1982, pp. 279-295.

¹⁴ En 1991, por ejemplo, puede observarse un análisis que implica una noción básica pero correcta de las nociones de biopoder, respecto a las transformaciones del neoliberalismo en Latinoamérica. Ver MEJÍA, Óscar; TICKNER, Arlene. *Hacia una teoría del Estado democrático en América Latina*. En «*Revista Colombia Internacional*», n° 16, 1991, pp. 35-44.

también de este periodo el proyecto de Hardt y Negri que comienza el 2000 con *Imperio* y el proyecto de Esposito que comienza con *Immunitas* el 2002. Se trata de tres grandes proyectos teóricos que buscan integrar el análisis biopolítico como análisis del presente, y en cada caso, como parte de un proyecto intelectual más amplio, utilizando y también resignificando las nociones de biopoder y biopolítica. Tienen en común, además que estos tres grandes proyectos, comienzan antes de la publicación de los cursos *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*, de tal suerte que estos cursos tiene un efecto de ausencia en las primeras formulaciones de los tres proyectos. Aquí sostengo la hipótesis de que ese efecto se mantiene de manera relativa, incluso, después de la publicación de estos *cursos ausentes*, en la medida que las decisiones teóricas más importantes de los tres proyectos estaban tomadas ya en los textos que inauguran cada uno de estos tres proyectos. A continuación realizaré una relación de las fuentes más importantes de cada uno de estos tres proyectos, en relación con el problema del biopoder, y cómo esta relación los sitúa como una primera recepción, o recepción temprana de los discursos sobre el biopoder propuestos por Foucault.

En 1995 aparecerá el primer texto que asumirá de manera directa la problemática del biopoder y que intentará sacarle rendimiento en torno a un análisis del presente. Por lo demás, será un trabajo de alta divulgación, que es responsable hasta cierto punto de la importancia que las nociones de biopoder y biopolítica han ganado en las últimas dos décadas. Tal libro, en buena medida inaugural, es *El Homo Sacer I, el poder soberano y la nuda vida* de Giorgio Agamben, que aparece en 1995. El texto manejará la hipótesis de que *el campo de concentración es el paradigma biopolítico de la actualidad* y, por tanto, la clave de lectura no sólo de los totalitarismos del siglo XX; sino también de las democracias actuales y sus nuevas formas retecnologizadas de poder, que extienden el paradigma del campo de concentración sobre la vida de los ciudadanos. *El Homo sacer* es un ciclo de cuatro partes, con sus propias subdivisiones, tal como Agamben lo concibió¹⁵; sin embargo, el problema del biopoder es importante especialmente en este primer trabajo de 1995, y luego en *Homo Sacer III, el archivo y el testigo* de 1998 y posteriormente en *Estado de excepción. Homo Sacer II, I* del año 2003. Los números incluidos en los títulos de cada trabajo, muestran el lugar que tienen en el ciclo completo. Estos trabajos deben ser contrastados con *El reino y la Gloria* que Agamben publicó el 2007. Pues este libro, a diferencia de los anteriores de Agamben, es posterior a la publicación de *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la Biopolítica*. Aquí sostendré, en todo caso, que el impacto de estos dos últimos libros en *El Reino y la Gloria* no es tan importante como podría esperarse, y que las decisiones teóricas más fundamentales ya están tomadas. De modo que *El Reino y la Gloria* tiene una orientación general previa que es

¹⁵ Agamben explica el proyecto del ciclo del *Homo Sacer* en una entrevista con Flavia Costa publicada como introducción a *Estado de excepción*, en la versión de ediciones Adriana Hidalgo. Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*. Trad. Flavia Costa, Ivana Costa. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005. En cualquier caso, trataré este tema en detalle en la sección correspondiente a las propuestas de Agamben.

consecuencia del *Homo Sacer I* y que la publicación de estos cursos toca pero no logra reconducir. En cualquier caso, la perspectiva biopolítica agambiana puede observarse privilegiadamente en la lectura y contraste del *Homo sacer I* y *El Reino y la Gloria*.

El año 2000, junto con el cambio de siglo, ve publicarse a *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri. Nuevamente un texto de gran circulación, que abandona la perspectiva excesivamente jurídica del *Homo Sacer I* y pretende integrar la categoría de biopoder, con un análisis de las transformaciones de la soberanía moderna, asunto que por lo demás era el punto de partida de Foucault, al menos en términos argumentativos. *Imperio* tiene como ventaja que entiende tales transformaciones no sólo en el plano jurídico, sino también respecto al ámbito de la producción material y particularmente económica. En términos teóricos recoge ampliamente no sólo la categoría de *sociedad de control*, sino muchos otros planteamientos de Deleuze, y gran parte de su léxico. El biopoder aquí se presenta especialmente como totalización de la vida social, y a su vez, el Imperio verifica una sociedad de control mundial. El texto causó controversias importantes entre pensadores marxistas, aunque en general tuvo una recepción amplia. Entre los trabajos de Negri y Hardt que han seguido a *Imperio*, uno es particularmente útil para comprender el problema del biopoder. Se trata de *Guías, cinco lecciones en torno a Imperio* del año 2003, que recopila algunas entrevistas del año anterior, en las que Danilo Zolo interroga y debate con Negri, y luego se le han añadido algunas introducciones de Negri y Hardt, particularmente útiles; pues en ellas hacen una distinción interesante entre biopoder y biopolítica, asunto que no es rastreable en Foucault, y que aporta una idea algo distinta a la idea de biopolítica que se había presentado en *Imperio*. Me parece que en esta línea hay que mencionar también algunos trabajos interesantes de autores vinculados a la revista *Multitudes*, que aunque tienen sus propias luces, guardan una estrecha relación con lo que han propuesto Negri y Hardt. Desarrollaré algunas líneas sobre el grupo *Multitudes* en el capítulo quinto. Hay que destacar entre estos trabajos el intento de acercar el planteamiento de Foucault al análisis del posfordismo y proponer una noción de *producción biopolítica* e incluso una noción de *bioeconomía*. Hardt y Negri completarán su proyecto iniciado en *Imperio* con *Multitud* publicado el 2004 y *Common Wealth* el 2009. Aquí vale una advertencia similar a la que he hecho respecto a los textos de Agamben. Es decir, que hay que establecer una lectura de continuidad y contraste entre *Imperio* y *Common Wealth*, precisamente porque en medio se sitúa la publicación de los cursos de Foucault, *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*. En este caso es notorio el enriquecimiento teórico de *Common Wealth* respecto a *Imperio*, pues se integran una serie de nuevos conceptos, se enfrentan algunas críticas y se asumen algunos de los elementos de estos cursos de Foucault, aunque se mantiene la idea general de biopolítica presentada en *Imperio*, e incluso se desarrolla de manera aún más contundente la distinción entre biopoder y biopolítica y la apuesta de que la noción de biopolítica sirve para describir los cambios generales de una transformación histórica. El efecto es similar al que he comentado en los textos de

Agamben, hay un proyecto teórico trazado desde *Imperio* al que se integran algunos elementos de los cursos de Foucault recién publicados, aunque no se trata de una integración sistemática que permita reinterpretar el proyecto original; sino más bien incorporaciones puntuales.

El año 2002 un pequeño artículo de Jean-Luc Nancy apareció en su texto *La creación del mundo o la mundialización*, el artículo se titulaba *Nota sobre el término biopolítica*. Es un artículo breve, pero interesante, pues muestra cierta voluntad aclarativa. A Nancy, le interesa mostrar que el término no refiere a ninguna forma de bioética o filosofía de las prácticas médicas, aunque no se aventura a tratar de describir lo que el término efectivamente encierra. Es necesario mencionar el artículo, pues se trata del primer autor de circulación global, que no sólo ocupa el término y la batería de conceptos asociados; sino que detecta ciertos deslices en los usos que parecieran estar proliferando. Una lectura suspicaz descubrirá, además, que el artículo permite entrever cierta crítica a la propuesta de Agamben.

En 1998 Roberto Esposito había publicado *Communitas*, que no tiene un debate explícito sobre el problema del biopoder, aunque a la luz de los trabajos posteriores de Esposito resulta útil. Sin embargo, es con la continuación de estos planteamientos donde efectivamente ingresa el problema del biopoder en el trabajo de Esposito; esta continuación es *Immunitas, protección y negación de la vida*, que se publica en 2002. El texto pone sobre la mesa, aunque sin exponerlo directamente el problema de una semántica biopolítica, que no sería sólo continuación del discurso de Foucault, sino cierta característica general del proceder de la política y de los discursos políticos modernos, que se califican como inmunitarios. A la vez la *Immunitas* constituye en su ambivalencia de negación y protección de la vida un paradigma que permite recalificar la modernidad. La concepción del biopoder que maneja Esposito, corresponde a una imbricación de las categorías médicas y políticas, entre las cuales, la categoría de inmunidad sería especialmente condensadora.

Con la publicación de *Immunitas* se produce un primer punto de maduración en estas recepciones. Pues, el texto tiene a la vista tanto las perspectivas de Agamben como las de Hardt y Negri, aunque –hay que insistir– *Immunitas* es anterior a la publicación de los cursos *Seguridad, territorio, Población y El nacimiento de la Biopolítica*. Si bien, no hay un debate explícito en este momento con Agamben o Hardt y Negri, se asoman ciertos problemas que ya pueden identificarse con mediana claridad. Por una parte, el problema de la periodicidad histórica de una categoría como la de biopoder, que Agamben considera como una dimensión de la política y por tanto presente en toda política independientemente del periodo histórico. Al mismo tiempo Negri, Hardt y Esposito se inclinan por pensar el problema como una categoría aplicable a los procesos políticos modernos. E incluso con claridad para Negri y Hardt, y más tímidamente para Esposito, tal categoría encontraría su mayor rendimiento, en la época actual y de la mano con el

análisis de la postmodernidad. Por otra parte, aparece el problema de la multiplicidad semántica de las nociones de *biopoder* y *biopolítica*. Para Agamben y Esposito, se resuelve especialmente en lo que podría considerarse el matiz biomédico del problema; mientras Negri y Hardt, logran visualizar el problema de la economía política y los procesos de producción. Otro punto de contraste; pero que muestra una maduración de las recepciones es el campo de aplicabilidad y la orientación metodológica del discurso. Mientras Agamben y Esposito se centran fundamentalmente en el análisis jurídico-político, Negri y Hardt mantienen tal análisis; pero además intentan un análisis de dispositivo, es decir, de las prácticas y 'contraprácticas' políticas en torno al problema del biopoder. Finalmente, mientras Agamben con claridad tiende a concebir el problema del biopoder como una sofisticación de las sociedades disciplinarias y enfatizar sus continuidades, Esposito enfatiza más bien las discontinuidades. Así, el primero intenta una teoría de la expansión del autoritarismo o incluso del totalitarismo, como elemento para discernir la política del presente, y el segundo concibe una teoría de las democracias inmunitarias o biopolíticas. Hardt y Negri se sitúan en algunos aspectos más cercanos a la primera postura y en otros a la segunda, aunque no es tan explícita la división. Esta primera maduración del discurso, en todo caso, es interesante desde el punto de vista teórico, pues es por fuerza muy intuitiva; ya que como he mostrado, las fuentes a las que estos textos tienen acceso, son apenas unas páginas de la *Voluntad de Saber* y *Hay que Defender la sociedad*.

A partir de 2004, los trabajos de Esposito cobrarán un mayor protagonismo, en tal año publica *Bíos, biopolítica y filosofía*. Un texto inspirador, altamente documental y pedagógico; pues propone insertar el trabajo de Foucault respecto al biopoder, en una tradición más amplia de discusiones que data desde 1905. Se trata de un libro concienzudo en el uso de fuentes documentales, pues recupera una serie de estudios y trabajos que ya ocupan el término *biopolítica*, con anterioridad al trabajo foucaulteano. De todos modos, Esposito reconoce que a partir del trabajo de Foucault la categoría cobra importancia. Se trata de un libro que intenta una sistematización necesaria; pero que sólo puede ser realizada hacia atrás de Foucault, y no hacia adelante, pues el libro mismo es parte de esa otra materia necesaria de sistematizar. El libro maneja en todo caso un especial énfasis en lo que Esposito llama "la metáfora organicista", que presenta como uno de los ejes de las discusiones biopolíticas. Tal metáfora remite a la idea política que está a la base de diversas concepciones y que plantea que la sociedad sería similar a un organismo, o a un cuerpo, o a una máquina según las diferentes versiones. Esta inflexión sobre el problema de la metáfora organicista genera sugerencias interesantes, aunque es necesario asumirla dentro de los intereses de Esposito. Es decir, asumiendo que tal categoría es una de las posibilidades léxicas para la renovación del lenguaje político. La sugerencia es interesante; aunque puede desviar la atención del itinerario foucaulteano, que efectivamente no dedica más que alguna referencia muy secundaria a esta cuestión. Por otra parte, el libro deja en evidencia que Esposito aun cuando afirma la

actualidad de los discursos sobre el biopoder y su vigencia e importancia para pensar el presente, no integra el problema de la economía política; sino que se mantiene en el plano jurídico y a la vez en la interpretación biomédica del problema. Lo que atestigua nuevamente los *cursos ausentes* de Foucault; aunque en este texto, Esposito presta atención a las conferencias de Río de Janeiro. Esposito además comienza a deslizar la pregunta de si acaso no será posible una inversión del sujeto y el objeto del poder en este caso; es decir en qué medida la biopolítica puede dejar de ser una política sobre la vida, y podría comenzar a ser una política de la vida.

El siguiente texto de Esposito, es de suma importancia para poder zanjar el problema, se trata de *Tercera Persona* de 2007, algunas conferencias del año anterior ya atestiguaban la dirección del libro. La categoría de persona a la vez que constituye el núcleo jurídico más importante en cuanto a la concepción de derecho, es también el elemento más consistente de separación y exclusión respecto a los sujetos de derecho. En este sentido, Esposito señala como el primer paso de una “política de la vida”, la deconstrucción de la categoría de persona, como un requisito para el ensanchamiento de la concepción de vida; toda vez que la idea de persona, ha implicado una cierta concepción de “no-persona”, que está a la base de la exclusión como sujeto de derecho de vastos grupos humanos; tanto en las concepciones totalitarias como en las relaciones actuales entre política y vida. En este sentido, la reflexión se sitúa sobre el problema jurídico político, enfatizando tanto el problema de los derechos humanos, como ciertas implicancias bioéticas actuales. La reflexión se orienta, además, desde el proyecto más amplio de Esposito como una propuesta de agotamiento y deconstrucción de las categorías políticas modernas. A pesar de la fecha de publicación, nuevamente hay que notar este efecto de los *cursos ausentes*.

El último texto de Esposito *Comunidad, Inmunidad, Biopolítica* del 2009, tal como el título lo sugiere viene a ser una suerte de cierre de los discursos propuestos con anterioridad por el italiano. Estos conceptos, serían los que clausurarían el léxico político moderno y trasladarían el pensamiento de lo político a un umbral distinto bajo el horizonte de una política de la vida. Se trata de un texto que efectivamente permite asumir una síntesis de lo planteado por Esposito, que se juega entre dos tensiones, por una parte el problemático concepto de comunidad, que Esposito ve como necesario, y a la vez como un peligro constante de una comunidad fundante basada en la identidad, el origen, la lengua o la raza. En términos de la relación con los discursos previos, es el primer texto que presenta una confrontación relativamente clara, en primer lugar con Agamben y también con Hardt y Negri. Con todo, hay algunos nudos problemáticos que Agamben y Esposito comparten, quizás por su inclinación al problema jurídico. En primer lugar mantienen una cierta prevalencia de lo bio-médico al momento de concretar el análisis; en segundo lugar, sigue latiendo en ambos discursos cierta carencia al tomar postura frente al problema de la democracia. Asunto que en Hardt y Negri está claro, aunque no por eso es menos problemático. Para

Hardt y Negri, la democracia aparece como un impulso de carácter emancipatorio o revolucionario, aunque no queda clara cuál es la relación de esta potencia democrática con la democracia formal, o jurídicamente establecida y la performance cotidiana de las democracias neoliberales, que actúan sobre este entramado jurídico o de derecho. Algo de esta carencia quedará mejor tratada en *Common Wealth*, pero cierta indecisión se mantiene. En otros términos, la democracia concebida como potencia, régimen jurídico o práctica gubernamental. En Agamben, en cambio, el problema está resuelto, aunque de forma algo sencilla, el paradigma de la soberanía sigue vigente a través de la expansión del estado de excepción, que es de manera efectiva lo que la actualidad vive como realidad política, una democracia que es maquillaje del poder soberano. En *El Reino y la Gloria*, tratará de reformular esta idea a partir de una teología económica como modelo de interpretación para la actualidad. Los desfases entre ambos momentos del pensamiento agambeniano son evidentes, e incluso el segundo momento resulta a ratos menos convincente que el primero. Esposito interrumpe con una propuesta, la posibilidad de una política de la vida, lo que requiere la supresión de las ideas de comunidad y persona, que son el fundamento jurídico de las políticas sobre la vida. En todo caso, es una propuesta aún por determinar y el concepto de vida también requiere ser revisado en sus implicaciones.

En resumen, además de la descripción general de los discursos sobre el biopoder que aquí ofrezco a modo de introducción, sostengo algunas hipótesis, sobre el desarrollo de los mismos. Se trata de que, al menos en los trabajos de Foucault, resultan distinguibles tres momentos del discurso y en los que son especialmente importantes los cursos de Colegio de Francia. Estos tres momentos los he designado con fines operativos como momento de formación, que incluye las conferencias de 1973-1974; un segundo momento que expone el matiz bio-médico y que incluye el curso *Hay que defender la sociedad* de 1975-1976, y con el que se pueden vincular en términos generales *Vigilar y Castigar* de 1975 y *La Voluntad de Saber* de 1976; finalmente, un tercer momento que tiene como centro la idea de gubernamentalidad y las formas de biopoder en las democracias neoliberales y que tiene como elementos centrales los cursos *Seguridad, Territorio, Población* de 1977-1978 y *El nacimiento de la biopolítica* de 1978-1979. La segunda hipótesis es que las recepciones de estos discursos sobre el biopoder mantienen un efecto de ausencia de algunos de los cursos, y aunque a partir de *Immunitas* hay una clara maduración de los tres grandes proyectos, este efecto se mantiene. Desarrollaré un poco más esta problemática a continuación.

1.2. RELACIÓN DE ESTA CRONOLOGÍA CON LA PUBLICACIÓN DE LOS CURSOS DE FOUCAULT.

Esta cronología de recepciones está atravesada por un problema de divulgación del itinerario original de Foucault; pues la publicación de estos trabajos no es secuencial a su desarrollo teórico. De manera que lo primero que se publica en lo que toca a esta materia es *Vigilar y Castigar* publicado en francés en 1975 y con muchas traducciones bastante tempranas. Ahora bien, *Vigilar y Castigar* sirve para comprender el problema del biopoder, pero en conjunto con otros trabajos. *Vigilar y Castigar* está centrado en la sociedad disciplinaria, y por tanto en los mecanismos de la anatomopolítica. Si bien se trata de un tema central para entender el trabajo de Foucault sobre el poder, no es aún un texto que conforme parte del itinerario discursivo sobre el biopoder. Más tarde Foucault afirmará que anatomopolítica y biopolítica son dos expresiones del poder sobre la vida o biopoder, y sin embargo en *Vigilar y Castigar* aún el tema no queda explicitado. En 1976, se publica el primer tomo de la Historia de la Sexualidad *La voluntad de saber* y en 1977 el *Anuario del Colegio de Francia* publica el resumen del curso *Hay que defender la Sociedad*. El curso completo, sólo será publicado en 1997. Este es un tema interesante; pues muestra que el trabajo de Agamben por ejemplo en 1995, sólo tiene a la vista *Vigilar y Castigar*, *La voluntad de saber*, y los resúmenes de los cursos, que en cualquier caso son altamente ilustrativos, pero evidentemente no desarrollan de manera extensa la problemática. E incluso en el curso *Hay que defender la sociedad*, Foucault trata el tema explícitamente sólo en una de las lecciones. De hecho, Agamben para referirse al problema del biopoder utiliza una fórmula del resumen del curso, y que describe el biopoder en contraposición al poder soberano bajo la fórmula de que el poder soberano es poder sobre la muerte, o “hace morir y deja vivir” y el biopoder es poder sobre la vida “hace vivir y deja morir”. Esta fórmula se repetirá en Negri, Esposito, y en infinidad de artículos sobre la materia. En cierto sentido se ha vuelto una fórmula canónica de descripción del biopoder; aunque sólo se trata de una fórmula entre otras muchas; pero este efecto de instalación se explica en buena medida por las fuentes a las que se tenía acceso.

La conferencia de Río de 1973 titulada *La Política de la salud en el siglo XVIII*, sólo será publicada hasta 1976 y *El nacimiento de la medicina social*, la conferencia de 1974, se publicará en 1977. Aunque en ambos casos, sobretudo en el segundo, se trata de ediciones poco visibles. Por lo que incluso, ambos textos no estarán demasiado disponibles hasta la publicación del tomo III de *Dits et Écrits* en 1994.

En suma lo que aquí he llamado periodo formativo del discurso sobre el biopoder, y también el primer periodo del matiz bio-médico, en buena medida no están disponibles editorialmente hasta 1997, con la publicación de *Hay que defender la sociedad*. Lo que, en principio, al menos respecto al *Homo sacer* puede leerse de dos maneras, en forma más positiva o más afectada, es decir, o que se trata de una

recepción altamente intuitiva que es capaz de rellenar los espacios del discurso a partir de elementos fragmentarios; o, por el contrario, que se trata de una recepción ante la que hay que estar alertas por sus posibles parcialidades. En cierto sentido, ambas posibilidades no son excluyentes.

Ahora bien, este desfase editorial es aún más fuerte con los cursos *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la Biopolítica*. En el caso del primero de estos cursos, el Anuario del Colegio de Francia, publicó en 1977 la cuarta lección, titulada para estos fines como *La Gubernamentalidad* y en 1978 el resumen del curso titulado al igual que el curso *Seguridad, Territorio, Población*. Al año siguiente, en 1979, publicó el resumen de *El nacimiento de la biopolítica*. Sin embargo, los cursos completos no se publicaron hasta el año 2004. Con lo que las recepciones de *Homo sacer*, *Imperio* e *Immunitas*, quedan en una situación similar. Es decir, con escasas fuentes para reconstruir el itinerario de los trabajos de Foucault en la materia y básicamente con acceso a los resúmenes de los cursos, las conferencias publicadas, algún artículo en prensa y entrevistas, y con *la Voluntad de Saber* como clave de lectura principal, para leer *Hay que defender la sociedad* y *Vigilar y Castigar*.

Este efecto de dislocación divulgativa, en buena medida explica ciertos desajustes entre las posturas de estos autores; aunque también es cierto que la mayoría de las distancias se basan en las legítimas diferencias filosóficas más generales entre ellos. De hecho, así planteado, resulta excepcional que el problema no se haya distorsionado por completo; pues, más allá de las discusiones admisibles el problema del biopoder no sólo se ha entendido, sino también en cierto sentido ha crecido y se ha potenciado. Pero al mismo tiempo, este efecto pone sobre aviso, que todos estos textos hasta el 2004 giran en torno a la clave que entrega *La Voluntad de saber* que es sólo un primer momento del discurso sobre el biopoder, y de hecho no la clave que entrega mayor rendimiento. En cierto sentido, esto ayuda a afirmar que toda la recepción descrita desde el *Homo Sacer I* de Agamben hasta el *Bíos* de Esposito, puede entenderse como una recepción temprana, que gira en torno a *Hay que defender la sociedad* y que es esperable una segunda forma de recepción, que por el momento no es tan clara y que tendría a la vista el itinerario de los tres cursos.

Como es posible notar, los proyectos teóricos de Agamben, Hardt y Negri y Esposito, han comenzado a gestarse antes de disponer de este itinerario completo. En buena medida, los trabajos de estos mismos autores posteriores al 2004, han tenido que debatirse entre una profundización de los proyectos originales de *Homo sacer*, *Imperio* e *Immunitas* o la incorporación sistemática de los *cursos ausentes* en estos primeros trabajos, asumiendo que en tal caso sería necesario reformular algunas de las interpretaciones ahí realizadas. Mi perspectiva del problema es que, con diferencias de grado, las interpretaciones iniciales

se han mantenido y profundizado. De modo que *Homo Sacer*, *Imperio* e *Immunitas* son los tres referentes principales de esta recepción.

Con esto, propongo una hipótesis más. Los discursos inaugurados con anterioridad a los 'cursos ausentes', pueden considerarse una recepción temprana. Este efecto se produce en buena medida por una dislocación editorial y la no disponibilidad de los cursos *Seguridad*, *Territorio*, *Población* y *El Nacimiento de la biopolítica*. Ahora bien, esto hace suponer la posibilidad de una segunda recepción, que gira más bien en torno a estos dos cursos y que aún estaría en ciernes. Esta tercera hipótesis de lectura a partir de la cronología, no está en condiciones de ser descrita, aunque pueden vislumbrarse alguno de sus síntomas.

1.3. *EL NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA COMO CLAVE DE LECTURA.*

Los cursos publicados el 2004 cambian absolutamente la dirección del problema del biopoder. Con esto no quiero decir que anulen lo presentado anteriormente; pero operan un giro en la concepción y en el modo de acercamiento al problema. Con la conceptualización de la idea de gubernamentalidad, razón gubernamental y neoliberalismo, el problema biomédico deja de tener la importancia inicial, y el asunto principal mira ahora hacia la economía política, el ejercicio del poder sobre la vida en las democracias neoliberales y la relación entre racionalidad política y formas de control social. Por la misma razón, la importancia relativa de la diferencia entre poder soberano y biopoder, deja su papel principal y el abanico de posibilidades del discurso del biopoder se abre; de manera que los elementos claves para un análisis del biopoder en la actualidad no quedarán delimitados por las dificultades jurídicas, las teorías de la soberanía o la medicina y la bioética; sino que el discurso quedará volcado hacia los dispositivos económicos, las formas de regulación de la población como conjunto y la disolución del Estado como agente privilegiado de la imposición del poder.

Al mismo tiempo, estos nuevos cursos muestran que las ideas de biopoder y biopolítica, no son parte de un discurso acabado; sino por el contrario, que en los planteamientos del propio Foucault, ambas nociones están sometidas a transformaciones, matices y que por definición albergan varios sentidos, que incluso admiten disputas. Por otra parte, estos cursos muestran que un análisis del biopoder en la actualidad es viable. Un tal análisis se conecta con una serie de categorías y herramientas conceptuales, que el propio Foucault expuso inicialmente y que no serían las categorías de análisis de la sociedad disciplinaria; sino una batería de categorías especialmente orientadas al problema del biopoder en la actualidad, es decir, en relación con el neoliberalismo. Por otra parte, estos cursos también arrojan una clave sobre la historicidad de estos análisis; por una parte, el análisis del biopoder, no sería sólo un asunto sobre las sociedades del siglo XVIII y XIX, como lo es fundamentalmente el problema de las

sociedades disciplinarias; y por otra parte, tampoco se trata de categorías permanentes que muestren una estructura y unas funciones invariantes del poder; sino por el contrario, se trataría de herramientas conceptuales que se aplican a contextos históricos determinados y que fuera de esos contextos resultan no sólo inadecuadas, sino que definitivamente ellas mismas reclaman su condición provisoria. Estos cursos muestran así, la imposibilidad de una lectura estructuralista o funcional del biopoder, ya como una dimensión constituyente de la política, ya como una función propia del Estado o como patrón de normalización estable.

Estos elementos indican la necesidad de una segunda recepción del problema del biopoder, que en cierto sentido ya ha dado algunas muestras de desarrollo, si bien de manera inicial. De hecho, Edgardo Castro en un artículo breve del año 2008¹⁶, adelantaba algunos de estos problemas. Por otra parte, algunos otros proyectos publicados en Chile, Brasil, Colombia y Argentina¹⁷, también muestran síntomas de generar los primeros pasos de esta segunda recepción. Ahora bien, tales proyectos muestran una dependencia importante de los trabajos de Agamben, Esposito y Hardt y Negri; pero también integran el problema de la gubernamentalidad y del neoliberalismo de manera directa desde los cursos de Foucault. En cualquier caso, la integración completa de estos dos últimos cursos en el análisis del biopoder resulta fundamental para su operatividad política en las condiciones actuales. Me parece que es necesario destacar como elementos iniciales de esta segunda recepción los últimos textos de Maurizio Lazzarato *El Gobierno de la desigualdad*¹⁸ y *La Fábrica del hombre endeudado*¹⁹, publicados el 2008 y 2010 respectivamente, y también los últimos trabajos de Nikolas Rose, especialmente en *Las políticas de la vida*²⁰, publicado el 2007. A pesar de múltiples diferencias, estos últimos trabajos puede decirse que han modificado la clave de lectura desde el problema biomédico hacia las transformaciones del biopoder como tecnología de dominio de la vida en el contexto neoliberal.

¹⁶ CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «Revista Latinoamericana de Filosofía», Vol. XXXIV Nº 2, Primavera 2008.

¹⁷ Además en cierto sentido no es extraño que este tipo de trabajos se esté realizando en Latinoamérica, particularmente porque el neoliberalismo más radical y el que muestra también más evidentemente sus contradicciones se ha estado realizando privilegiadamente en esta región. Consultar por ejemplo la red <http://www.biopolitica.cl> que incluye una buena cantidad de investigadores y trabajos publicados al respecto. Algunas compilaciones importantes en esta perspectiva se encuentran en CASSIGOLI, Isabel; SOBARZO Mario (editores). *Biopolíticas del Sur*. Editorial ARCIS, Santiago de Chile, 2010. Y también LEMM, Vanessa (editora). *Foucault: Biopolítica y Neoliberalismo*. Editorial UDP, Santiago de Chile, 2011. Un estudio interesante es el que ha publicado recientemente Edgardo Castro en Argentina. Ver CASTRO, Edgardo. *Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE, La Plata, 2011. En España ver ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán, UGARTE Javier (coordinadores). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. CSIC. Madrid, 2010.

¹⁸ CORSANI, Antonella; LAZZARATO Maurizio. *Le Gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*. Éditions Amsterdam, Paris, 2008.

¹⁹ LAZZARATO. Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

²⁰ ROSE, Nikolas. *Políticas de la vida. biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. UNIPE, La Plata, 2012.

2. Biopoder y biopolítica.

Perspectivas en los trabajos de Michel Foucault.

2.1. EL PERIODO DE FORMACIÓN DEL DISCURSO.

2.1.1. Introducción.

En Octubre de 1973 y luego en Octubre de 1974, Foucault realiza dos ciclos de Conferencias en la Facultad de medicina de la Universidad de Río de Janeiro. Es necesario comprender lo expuesto en estas conferencias como parte de un periodo de formación del discurso sobre el biopoder, donde Foucault presenta algunos rudimentos de las problemáticas posteriores, y además estrena una serie de términos para referirse al problema, entre ellos, estrena el término *biopolítica*, que después crecerá en importancia, mientras otros términos aquí utilizados caerán en desuso. Además, en cierto sentido, algunas de las propuestas de *Vigilar y Castigar*, estarían en esta condición de formación del discurso.

Evidentemente, el ejercicio de seccionar los trabajos de Foucault implica dificultades y resulta discutible; pues el discurso sobre el biopoder se relaciona con la crítica a la idea de normalidad y la discusión sobre las sociedades disciplinarias; por lo cual, cualquier separación no puede ser demasiado taxativa. Pero por otra parte, es cierto, que el discurso sobre el biopoder comienza a formarse y desarrollarse a partir de aquí, y que al menos en términos expositivos, tal distinción es práctica en la medida que ayuda a comprender las transformaciones del mismo discurso.

Por otra parte Edgardo Castro y Roberto Esposito han prestado cierta atención a la última de estas conferencias; porque en ella Foucault usa el término biopolítica por primera vez. En realidad, estas tres conferencias tienen algunos otros méritos para deslindar el problema general del biopoder, a los que conviene prestar atención.

2.1.2. Medicina social y capitalismo.

El cuerpo humano se introdujo dos veces en el mercado: la primera por el asalariado, cuando el hombre vendió su fuerza de trabajo, y la segunda por intermedio de la salud. Por consiguiente el cuerpo humano entra de nuevo en un mercado económico en cuanto es susceptible a las enfermedades y a la salud, al bienestar o al malestar, a la alegría o al sufrimiento, en la medida en que es objeto de sensaciones, deseos, etc.²¹.

En la segunda conferencia de 1974 en Río de Janeiro, titulada *El nacimiento de la medicina social*, Foucault ocupa por primera vez el término *biopolítica*. Más allá de esta situación, la conferencia trata sobre una condición particularmente interesante de la medicina en el contexto del capitalismo. Foucault postula que el carácter social de la medicina es una característica propia del capitalismo. Lo que, en principio, podría parecer contradictorio si se toman en cuenta los discursos sobre 'el individualismo capitalista'²². De hecho, Foucault analiza progresivamente la *Medicina de Estado*, la *Medicina Urbana* y la *Medicina de la Fuerza de Trabajo*, como las tres modalidades de medicina social y como tres productos específicamente modernos y desarrollados en Alemania, Francia e Inglaterra respectivamente.

La medicina de Estado nace en relación con un nuevo saber del Estado, que corresponde al desarrollo alemán, y que está relacionada con las prácticas de policía, de hecho, llamará a esto directamente *policía médica*²³. Se trata de una primera forma de medicalización de la sociedad; pero que es sólo una primera expresión de un proceso más complejo que se está formando. La medicina urbana, en cambio, corresponde al modelo francés de medicina social y al segundo en aparecer que además se inicia con cierta posterioridad al modelo alemán y que se relaciona, especialmente, con la expansión urbana²⁴. Se

²¹ FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*. En «Educación médica y salud», Vol. 10, Nº 2, 1976, p. 166.

²² “¿Se podría afirmar; como hacen algunos, que la medicina moderna es individual porque penetró en el interior de las relaciones de mercado? La medicina moderna, en la medida en que está ligada a una economía capitalista, ¿es una medicina individual o individualista que únicamente conoce la relación de mercado del médico con el enfermo, e ignora la dimensión global, colectiva de la sociedad?

Procuraré demostrar que la medicina moderna no es una medicina individual o individualista, sino que es una medicina social cuyo fundamento es una cierta tecnología del cuerpo social; la medicina es una práctica social”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*. En «Estrategias de poder; Obras Esenciales». Paidós, Barcelona, 1999, p. 365.

²³ “En Alemania, por el contrario, se desarrolló una práctica médica efectivamente centrada en el mejoramiento de la salud pública. Frank y Daniel, por ejemplo, propusieron, entre 1750 y 1770, programas que iban en esta dirección; fue lo que se llamó por primera vez la policía médica de un Estado. El concepto de *Medizinischepolizei*, policía médica, que se crea en 1764, supone algo más que un simple recuento de la mortalidad o de la natalidad”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, p. 368.

²⁴ “La segunda trayectoria del desarrollo de la medicina social está representada por el ejemplo de Francia, en donde, a finales del siglo XVIII, surgió una medicina social, al parecer no apoyada por la estructura del Estado, como en Alemania, sino por un fenómeno enteramente distinto: la urbanización. En efecto, la medicina social se desarrolló en Francia a raíz de la expansión de las estructuras urbanas”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, p. 371.

trata de una medicina que no se organiza tan claramente en torno a un único órgano de poder como el Estado, y tiene que vérselas con el problema de lo público y lo privado en la ciudad. De todos modos, se trata de una forma de medicina social que avanza en cuanto a la cientificidad y en cuanto a la idea de salubridad como factor ambiental. En tal sentido, será menos una medicina que trate directamente sobre los cuerpos, como una medicina que intervenga en las condiciones ambientales, y a través de ellas, logre los efectos que desea efectuar sobre los cuerpos. La medicina de la fuerza de trabajo será la última versión de estos desarrollos y se relaciona básicamente con la experiencia inglesa.

La tercera dirección de la medicina social se puede analizar a través del ejemplo inglés. La medicina de los pobres, de la Fuerza de Trabajo, y del obrero, no fue la primera meta de la medicina social, sino la última. En primer lugar; el Estado, en segundo lugar, la ciudad y, por último, los pobres y los trabajadores fueron el objeto de la medicalización²⁵.

Resulta interesante que ya en la formación del problema se deslinden tres modalidades que serán de suma importancia, no sólo para el desarrollo teórico que Foucault llevará a cabo en los años posteriores; sino particularmente para la vigencia del análisis en la actualidad, me refiero al problema del Estado, la Ciudad y la Fuerza de Trabajo.

Esta medicalización de la sociedad es un elemento clave del desarrollo del capitalismo, aun cuando la Fuerza de Trabajo no haya sido su primer objeto histórico; sino en cierto punto su meta o su punto de llegada. A este respecto conviene analizar el pasaje más citado de la conferencia, aunque a la vez conviene ampliar la cita que usualmente se trae a colación.

Defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica²⁶.

Precisamente en este pasaje aparece por primera vez el término biopolítica, y lo que está afirmando es la relación de la medicalización generalizada de la sociedad, o medicina social, con el desarrollo del capitalismo; particularmente a partir del siglo XVIII, y que, como se ha visto, llegará a formular la práctica de una medicina de la fuerza de trabajo. Más allá de esta condición inaugural del uso del término, ninguna de las tres conferencias desarrolla una explicación directa de lo que sería algo así como 'la biopolítica'. Ni

²⁵ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, p. 380.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*, pp. 365-366.

siquiera Foucault se detiene a explicar la novedosa expresión, de hecho equivale casi a un gesto retórico, pues decir “*lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal*” se trata de una enumeración descriptiva: biopolítico, somático o corporal designan aquí básicamente lo mismo; como cuando se dice ‘lo textual, lo literal, lo escrito’; o ‘armamentista, bélico, militar’. Ninguna de estos adjetivos quiere decir exactamente lo mismo, pero su agrupación permite realizar un énfasis retórico. Si se analiza con detalle, aquí no se está efectuando el estreno del concepto ‘biopolítica’; sino que se recurre a una expresión que da énfasis al discurso. Por el contrario, la noción que efectivamente se desarrolla aquí y de hecho constituye el eje de la conferencia es la de *Medicina Social*. Lo biopolítico, en principio se relaciona con la medicina social. No hay que olvidar que esta conferencia se dicta en una Facultad de Medicina, lo que en buena medida explica el énfasis en la medicalización. Aquí, la idea de lo biopolítico se corresponde con lo que podría calificarse también como *somatopolítico*. Es el problema del cuerpo como objeto de la política. Asunto que queda también explícito en la primera conferencia del mismo ciclo, titulada *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, en la que Foucault identifica el problema de la medicalización como una *somatocracia*.

Podría afirmarse que en la actualidad está surgiendo lo que en realidad ya se venía preparando desde el siglo XVIII, es decir, no una teocracia sino una somatocracia. Vivimos en un régimen en que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre las enfermedades y la salud, etc. Es precisamente el nacimiento de esta somatocracia, que desde un principio vivió en crisis, lo que trato de analizar²⁷.

Aquí la alusión a una *teocracia* refiere a un ejemplo que ha dado Foucault respecto al cuidado de las almas desde Constantino y durante el medioevo. Así como el cuidado de las almas es un objetivo y una finalidad política durante este periodo, podría hablarse al inverso de una somatocracia, en la medida que el cuerpo es, en la sociedad capitalista, objeto de la política. La centralidad de la idea de cuerpo es fundamental para los debates posteriores; pero por el momento conviene no desviarse de este primer elemento constitutivo del discurso que es la relación entre medicalización y sociedad capitalista, que Foucault aquí caracteriza como estrategia biopolítica y somatocrática, vale decir, una estrategia sobre los cuerpos. Pero al mismo tiempo conviene prestar atención, a que el uso de los términos es puramente experimental. Foucault en este caso no utiliza etimologías, ni hipótesis filológicas, y además intercambia términos como somatocracia y biopolítica, sin mayor dificultad.

Un segundo elemento importante en estas conferencias y que va emerger con fuerza posteriormente en *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica* es lo que Foucault va a plantear aquí

²⁷ FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 155.

como el problema de una economía política de la medicina moderna²⁸ y que distingue en dos facetas. La primera de ellas relacionada con la medicina de la Fuerza de Trabajo, es decir la tercera forma de la medicina social que se ha expuesto; pero además habría una segunda faceta que se relaciona sobre todo con la concepción de un *mercado de la salud*. Se trata de un asunto que apenas tocará en estas conferencias, y que de hecho no puede ser comprendido en ninguna de las tres formas de medicina social aquí expuestas y, sin embargo, resulta de vital importancia para la actualidad del análisis biopolítico. De hecho un mercado de la salud, es algo completamente distinto a una medicina social de la fuerza de trabajo, en la que se busca la reproducción y salud de la fuerza de trabajo, por el contrario un mercado de la salud, transforma a la salud misma en objeto económico, y no sólo en una condición para el funcionamiento del mercado del trabajo.

En la actualidad la medicina encuentra la economía por otro conducto. No simplemente porque es capaz de reproducir la fuerza de trabajo sino porque puede producir directamente riqueza en la medida en que la salud constituye un deseo para unos y un lucro para otros. La salud en cuanto se convirtió en objeto de consumo, que puede ser producido por unos laboratorios farmacéuticos, médicos, etc., y consumido por otros-los enfermos posibles y reales-adquirió importancia económica, y se introdujo en el mercado²⁹.

En este sentido, es posible considerar dos modelos en cuanto a la relevancia económica de la medicalización. El primero de ellos gira en torno a la productividad, reproducción y capacidades de la fuerza de trabajo. Se trata de una medicina orientada al cuidado de los cuerpos en la medida que constituyen fuerza de trabajo; y por tanto, tiene un objetivo fuertemente económico. El segundo, en cambio, aprovecha la masificación de la salud para rediseñar su distribución en términos de mercado. Si el primer modelo, responde a una forma del capitalismo que tiene como principal objeto de dominio la fuerza de trabajo, hay que prestar especial atención a la periodización que propone Foucault respecto al segundo modelo, cuando abre el comentario con la expresión "*en la actualidad*". El cuerpo de este modo sería objeto económico en tanto fuerza de trabajo y en cuanto objeto de consumo; pero esta segunda fórmula no es posible rastrearla, sino hasta la actualidad con el desarrollo de un mercado de la salud que tiene como relación económica básica el consumo y como polos de fuerza de tal relación, el lucro y el deseo. Quisiera llamar la atención sobre el problema económico; pues es una suerte de evolución de la medicina social. Si retomamos los argumentos, Foucault ha planteado que la medicina social es un fenómeno reciente y que se desarrolla partir del siglo XVIII como Medicina de Estado, luego como Medicina Urbana y finalmente ya en el siglo XIX, como medicina de la Fuerza de Trabajo. Esta última formulación de la medicina social tiene un componente económico esencial. Evidentemente la Medicina

²⁸ "Quisiera exponer otra característica de la medicina moderna, a saber, lo que podría denominarse la economía política de la medicina". FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 165.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 165.

de Estado y la Medicina Urbana, también tenían este componente; pero esta importancia económica pasa a un plano explícito y vinculante en el caso de la medicina de la fuerza de trabajo, pues la medicalización en este caso se jerarquiza a partir de lo económico. Ahora bien, Foucault además sugiere al menos que tal proceso vinculante de la economía y la medicalización pasarían a una segunda modalidad, con la construcción de un mercado de la salud y esto es de vital importancia para el análisis del ordoliberalismo y del anarcoliberalismo del siglo XX que analizará en *El nacimiento de la biopolítica*, donde el vínculo se ampliará más allá incluso del problema de la medicalización. Aunque en estas conferencias sólo hay sugerencias muy generales y el problema sigue siendo el de la medicalización.

Resulta de la mayor importancia recalcar la relación entre biopolítica y capitalismo, que se expresa desde estas primeras conferencias, por varias razones. La primera de ellas, es que el principal rendimiento de una categoría como la de biopolítica no se encuentra en el análisis histórico; sino precisamente en un análisis del presente, se trata de un fenómeno del capitalismo, por lo cual no es homologable a una preocupación política general por los aspectos biológicos³⁰; sino más bien, con la particular forma que estos intereses toman en el desarrollo del capitalismo. En cualquier caso corresponde recalcar que en estas primeras conferencias, la idea de biopolítica tiene dos sentidos, por una parte refiere a la medicina social y de manera general refiere también a la importancia del cuerpo en el capitalismo.

2.1.3. Nosopolítica, biohistoria y biopolítica.

Un segundo rasgo característico de estas conferencias y a propósito del cual también es necesario comentar la conferencia de 1973 titulada *La política de la salud en el siglo XVIII*, es una serie de gestos conceptuales, que Foucault está realizando y que se expresan en algunas innovaciones léxicas. Ya se ha comentado que el término *biopolítica* aparece por primera vez en la segunda conferencia de 1974, y que en la primera de aquellas conferencias además se había aludido a cierta *somatocracia*; pues bien, en tal conferencia, habla de *biohistoria*, para referirse a la posibilidad de despliegue de un estudio respecto a las implicaciones de las prácticas médicas y la historia biológica de la especie humana³¹. En la conferencia de 1973, se hablaba también de una *nosopolítica*, o sea, de una política de la enfermedad, en el sentido administrativo de la idea de política, es decir, como una serie de mecanismos que permiten administrar el problema de la enfermedad.

³⁰ Esta sería por ejemplo la interpretación de Agamben: la biopolítica como fenómeno constitutivo de toda política. Aunque desde esta primera etapa del discurso foucaulteano y hasta el Nacimiento de la biopolítica, el francés sostendrá que el problema biopolítico es específicamente moderno.

³¹ "Surge pues, una nueva dimensión de posibilidades médicas, a la que denominaré la cuestión de la biohistoria. El médico y el biólogo ya no trabajan a nivel del individuo y de su descendencia sino que empiezan a hacerlo a nivel de la propia vida y de sus acaecimientos fundamentales. Estamos en la biohistoria y este es un elemento muy importante". FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 159.

Sin duda no existe sociedad alguna que no ponga en práctica una determinada «nosopolítica»: el siglo XVIII no la ha inventado, pero le ha impuesto nuevas reglas, y sobre todo ha hecho pasar esta nosopolítica a un nivel de análisis explícito y concertado que nunca había conocido hasta entonces. Se entra pues menos de la edad de la medicina social que la de la nosopolítica reflexiva.³²

Como es posible apreciar, la construcción etimológica del vocablo *nosopolítica* tiene una importancia relativa; pues junto a la enfermedad refiere también a la salud. En esta conferencia, Foucault prefiere hablar de una *nosopolítica reflexiva* en vez de una *medicina social*; pero como se ha visto, en las conferencias del año siguiente, volverá a hablar de medicina social y eliminará el término *nosopolítica*, que de hecho terminará por quedar excluido del léxico foucaulteano. Con todo, y a pesar de estos cambios de vocabulario, hay aquí un asunto fundamental. Lo que sucede a partir del siglo XVIII, le llamemos *nosopolítica reflexiva*, *medicina social*, o como más tarde, *biopolítica*, es a juicio de Foucault distinguible de cualquier preocupación anterior que fuese relativamente similar; pues implica un salto, que en estas conferencias aún no queda demasiado claro; pero que en principio se expresaría como un cambio de reglas, o una nueva forma de operar que tiene como clave el análisis explícito, concertado, reflexivo, es decir, que expresaría cierta racionalidad política sobre el problema, distinta a cualquier racionalidad política anterior.

Por otra parte, esta serie de cambios e inflexiones léxicas, en cualquier caso son importantes; pues pueden asumirse justamente como síntoma de la formación de un problema, que en principio aparece bajo múltiples apariencias durante estas conferencias. En cierto sentido, esto arroja luz sobre la forma de leer el análisis biopolítico de Foucault, y es que se trata de un problema en constitución.

Por otra parte arroja cierta claridad sobre la problemática etimológica por la que Foucault no parece interesarse demasiado; de hecho en estas conferencias, intercambia los términos sin detenerse demasiado en la construcción de los mismos. Se podría decir que un problema está naciendo y Foucault está aprendiendo a nombrarlo, ensaya con alguna innovación léxica para deslindar un poco la problemática; pues nombrar un problema en buena medida ayuda a identificarlo. En este periodo formativo, el problema biopolítico puede caracterizarse también como un problema somatocrático, nosopolítico o de medicina social, o dicho de otro modo: Foucault identifica una problemática que por una parte se relaciona con el capitalismo, y por otra con los cuerpos, la enfermedad y la medicalización. Con todo, la etimología de los términos no parece ser demasiado relevante, ni para la construcción de la palabra biopolítica, ni tampoco en el caso de nosopolítica o somatocracia. Por el contrario, parece ser que el elemento clave de las decisiones léxicas de Foucault, es más bien la funcionalidad y operatividad de

³² FOUCAULT, Michel. *La Política de la salud en el siglo XVIII*. En FOUCAULT, Michel. «Saber y Verdad». Ediciones la piqueta, Madrid, 1991, p. 90.

los términos. En principio toda esta batería terminológica es provisoria. Por el momento podría hablarse de una somatopolítica, o simplemente de medicina social y el asunto sería básicamente el mismo. Sin pretender forzar la discusión esto tiene cierta importancia para despejar algunas de las propuestas por ejemplo de Agamben y Esposito, que han concedido cierta importancia al vocablo *bíos*, sus distinciones en el griego clásico con el vocablo *zoé* y la relevancia que conceden a la noción de vida. Al menos por el momento, en estas conferencias de Foucault, no aparece el problema de la vida, sino el problema del cuerpo, y también al menos por el momento la elección del vocablo *bíos*, y en general de las innovaciones léxicas de Foucault en torno al problema, tienen cierta arbitrariedad y en cualquier caso no se trata de palabras con una vocación de permanencia, sino por el contrario, con cierta provisionalidad del discurso. De hecho hasta el momento, para ser precisos, Foucault ha usado la palabra biopolítica, sólo tres veces, y estas tres veces en la misma conferencia e incluso en la misma ocasión: *“Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica”*. Fuera de este pasaje que ya ha sido citado y comentado, no hay otra mención de la palabra misma, y de hecho, en estas conferencias tampoco se utiliza el término *biopoder*. Lo que quiero sostener con este análisis terminológico son básicamente tres ideas. A) El léxico utilizado por Foucault, al menos durante este periodo formativo es fuertemente provisoria y, por lo tanto revisable, incluso sustituible, si fuese necesario o conveniente. B) El análisis etimológico de estos términos, al menos por lo que aparece en estas conferencias, parece vano, pues no se condice con los procedimientos léxicos que Foucault está aplicando. C) La principal conclusión que debe sacarse de estas innovaciones terminológicas es que hay un problema en gestación.

2.1.4. Medicalización indefinida.

La *medicalización indefinida* parece ser la primera formulación del ‘problema de la medicalización’, que es el tema más importante de este periodo formativo del discurso sobre el biopoder, y en cierto sentido, también será importante en el periodo siguiente. Foucault insiste mucho en los límites de la medicalización como paso del objeto *enfermedad*, al objeto *salud* en la medicina social. De hecho, acentúa este paso como una disolución de los límites de la medicalización. El objetivo ya no sería solamente tratar enfermedades; sino, producir la salud.

Se puede afirmar que la salud se convirtió en un objeto de intervención médica. Todo lo que garantiza la salud del individuo, ya sea el saneamiento del agua, las condiciones de vivienda o el régimen urbanístico es hoy un campo de intervención médica que, en consecuencia, ya no está vinculado exclusivamente a las enfermedades³³.

³³ FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 161.

Algunos de los elementos que serán importantes posteriormente aparecen ya en el pasaje citado. Lo que Foucault llama *medicalización indefinida*, es una transformación del problema de la salud, donde el foco no son las prácticas médicas directas o tradicionales bajo la relación médico-paciente; sino las condiciones generales de salud, donde intervienen, especialmente, las condiciones urbanísticas, o condiciones generales de vida de los sujetos. Este es un asunto de la mayor importancia, pues todo el análisis de los últimos cursos -*Seguridad, Territorio, Población y El nacimiento de la biopolítica*- se volcarán precisamente, cada vez más, sobre esta dirección que se podría llamar “ambiental” del problema. Se trata de una transformación de carácter estructural que en este caso Foucault caracteriza a través de cuatro elementos. A) Aparece una autoridad médica, que no es sólo un experto en medicina; sino una autoridad social³⁴. B) Un nuevo campo de objetos, sobre los que va a tratar la medicina, objetos ambientales, como la composición del agua o la planificación urbanística³⁵. C) El cambio de rol de la institución hospital, como aparato de medicina colectiva³⁶. D) Una nueva forma más sofisticada de análisis general de los fenómenos de la salud, basada en sistemas estadísticos y de control de la información³⁷. Además Foucault ve en esta dirección de la medicalización indefinida dos procesos, uno relacionado con la medicina social del siglo XVIII, que está caracterizado por estos cuatro elementos anteriores, a los que se sumaría en la época actual una condición sumamente particular, y que sería la realización máxima de esta medicalización indefinida, una especie de medicina sin fronteras o sin exterior.

La medicina ya no tiene campo exterior. Fichte hablaba de «Estado comercial cerrado» para describir la situación de la Prusia de 1810. Se podría afirmar en relación con la sociedad moderna que vivimos en «Estados médicos abiertos» en los que la dimensión de la medicalización ya no tiene límite³⁸.

Se trataría de un proceso de profundización, pues, en el siglo XVIII, a pesar de comenzar estas transformaciones con elementos evidentes, como la autoridad médica, el hospital, o los trabajos estadísticos y la higiene urbana, tal estado de la cuestión todavía admitía un exterior, y de hecho fue necesario durante el siglo XVIII y XIX, formular toda una forma de moral de la higiene y moral del urbanismo, precisamente porque el proceso de medicalización no era lo suficientemente eficiente. Sin

³⁴ “La autoridad médica es una autoridad social que puede tomar decisiones a nivel de una ciudad, un barrio, una institución, un reglamento”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p.162.

³⁵ “El aire, el agua, las construcciones, los terrenos, los desagües, etc. En el siglo XVIII todo ello se convierte en objeto de la medicina”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 162.

³⁶ “Introducción de un aparato de medicalización colectiva, a saber, el hospital. Antes del siglo XVIII el hospital no era una institución de medicalización sino de asistencia a los pobres en espera de la muerte”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina* p. 162.

³⁷ “Introducción de mecanismos de administración médica; registro de datos, comparación, establecimiento de estadísticas, etc.”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 162.

³⁸ FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 164.

embargo, esta medicalización sin límite, fenómeno de los últimos decenios, según el decir de Foucault³⁹, habría alcanzado un estado tal, que ya no necesitaría de aquellos recursos higiénicos extra médicos como la moralización de la limpieza o la urbanidad.

Aquí aparecen varios elementos interesantes. Esta fórmula de la “medicalización indefinida” es coherente con la lectura que hace Deleuze como diagnóstico de las sociedades actuales, que remplazaría los lugares de encierro⁴⁰ como compartimentos estancos y sin comunicación, de las sociedades disciplinarias, a lugares abiertos donde los procesos no se terminan, sino que se prolongan indefinidamente⁴¹. Para lo cual se requiere, en cierto sentido, eliminar el hospital y remplazarlo por un proceso permanente de medicalización. Lo mismo podría decirse, en principio, por extensión de la fábrica o la escuela. Aunque Foucault, por el momento sólo está pensando el problema de la medicalización. En segundo lugar, un aspecto que ya he comentado, pero que aparece de continuo y es fundamental para los textos posteriores; me refiero, a los procesos de racionalización implicados, como la estadística o los sistemas de información. Estas transformaciones implican el surgimiento de una racionalidad de poder, en principio, más adelante se verá que en efecto no se trata de una, sino de varias racionalidades políticas incluidas en el problema, incluso de manera antagónica. Estos elementos, conectan de manera bastante directa con lo que Foucault planteará en el curso de 1978-1979, *El nacimiento de la biopolítica* en relación con el problema de la racionalidad gubernamental, las democracias neoliberales y unas formas de poder que ya no serían las formas de la sociedad disciplinaria; sin embargo, también hay elementos que enlazan este proceso más bien con aspectos de las sociedades disciplinarias como la lógica de lo normal y lo patológico. Por ejemplo, en cuanto Foucault ve este proceso de medicalización ligado a perspectivas normalizadoras⁴². En este sentido, resulta especialmente claro cuando comenta las diferencias del problema de la ley y de la norma en cuanto a la medicalización.

³⁹ “Lo que caracteriza al período presente en esta curva general es que la medicina de los últimos decenios, además de ocuparse de otros aspectos distintos de los pacientes y las enfermedades, comienza a no tener campo exterior”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, pp. 163-164.

⁴⁰ ““Estamos entrando en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea”. DELEUZE, Gilles. *Control y Devenir*. En *Conversaciones*, Trad. José Luis PARDO, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 243

⁴¹ “Kafka, que se hallaba a caballo entre estos dos tipos de sociedad, describió en *El proceso* sus formas jurídicas más terribles: la absolución aparente (entre dos encierros), típica de las sociedades disciplinarias, y el aplazamiento ilimitado (en continua variación) de las sociedades de control son dos formas de vida jurídicamente muy distintas, y si el derecho actual es un derecho en crisis, vacilante, ello sucede porque estamos abandonando unas formas y transitando hacia las otras”. DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 280-281.

⁴² “Hoy la medicina está dotada de un poder autoritario con funciones normalizadoras que van más allá de la existencia de las enfermedades y la demanda del enfermo”. FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 161.

Si bien es cierto que los juristas de los siglos XVII y XVIII inventaron un sistema social que debería ser dirigido por un sistema de leyes codificadas, puede afirmarse que en el siglo XX los médicos están inventando una sociedad, ya no de la ley, sino de la norma. Lo que rige a la sociedad no son los códigos sino la perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de normalidad⁴³.

Este pasaje muestra con claridad que se trata de un problema que está gestándose y transformándose. Lo importante es que Foucault distinguirá con posterioridad entre a) ley o código, b) norma y reglamentos, y c) regulación o seguridad. Esto parece aún no estar presente y de hecho esta ausencia le otorga al problema actual de la medicalización indefinida un matiz normalizador, asunto que cambiará en *Seguridad Territorio, Población y El nacimiento de la Biopolítica*, donde la distinción entre normal y anormal deja de tener la importancia que tenía para los dispositivos disciplinarios; y por el contrario se abandona la estrategia de patologización de lo diferente, por una estrategia de administración de los rangos diferenciales.

⁴³ FOUCAULT, Michel. *La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina*, p. 161.

2.2. SEGUNDO PERIODO: BIOPODER, ESTATALIZACIÓN Y MEDICALIZACIÓN.

2.2.1. Introducción.

El segundo estado del discurso sobre el biopoder ronda sobre tres problemas claves, que pueden considerarse los ejes conceptuales de este segundo periodo. A) El eje de la medicalización que viene presentándose desde el periodo formativo y que en cierto sentido terminará por deslindarse durante este periodo. B) Lo que podría considerarse el eje de la Población. Y finalmente C) el eje del biopoder en contraposición al poder soberano. Este es un elemento de la mayor importancia; pues en cierto tipo de recepciones es lo que más se ha enfatizado

Estos tres ejes están relacionados. Por ejemplo, a propósito de los distintos objetos de la medicalización, aparece el problema del biopoder como estatalización de lo biológico. A la vez, la explicación del biopoder y su contraposición con el poder soberano, es lo que conecta con la idea de población. No hay que entender estas divisiones como una doctrina; por el contrario, las distinciones que aquí se realizan tienen sobre todo un afán práctico de conectar mejor estos temas con las discusiones en autores posteriores. De esta manera, por ejemplo el problema de la medicalización va ser la clave central de la lectura de Esposito; en cambio, el problema central para Agamben será la relación con el poder soberano. Para Negri y Hardt, éste también será un tema importante, pero en un sentido antagónico a Agamben; pues mientras el primero, incluso en contra de las indicaciones de Foucault, insiste en establecer relaciones de homogenización entre soberanía y biopoder; por el contrario, para Negri y Hardt, el problema será justamente, la medida en que el biopoder se separa de la soberanía. Me permito en este sentido, adelantar que, por el contrario, en la lectura que intento el problema más importante es el de la estatalización, que tiende a pasar desapercibido.

En relación a lo que formula Foucault en este periodo, propongo algunas hipótesis de lectura. A) El problema de la medicalización va disminuyendo en importancia, lo cual en cierto sentido mostraría que se trata de un tema del periodo formativo, y su importancia se relaciona con el problema histórico del nacimiento de prácticas de biopoder. B) La diferenciación que propone Foucault entre poder soberano y biopoder, es un elemento argumentativo, o pedagógico que se orienta a explicar el biopoder, apelando a

un recurso de comparación o diferenciación; por lo tanto, hay que asumir esto principalmente como un elemento descriptivo. C) Es necesario, de todos modos, sopesar que la diferenciación propuesta por Foucault entre poder soberano y biopoder expresa con claridad dos elementos distintivos, en primer lugar una relación de poder con la muerte y la vida, y en segundo lugar una relación con el territorio y la población. Entre estos dos elementos, sólo el primero aparecerá durante este periodo, y el problema del territorio aparecerá en el curso siguiente *Seguridad, Territorio, Población*, para después permanecer prácticamente intocado por los discursos posteriores. D) En términos conceptuales, en este periodo Foucault genera algunas diferenciaciones interesantes y también algunas homologaciones conceptuales que no hay que perder de vista. En primer lugar distingue con mucha claridad entre anatomopolítica y biopolítica; especialmente en *La Voluntad de Saber*, pero en *Hay que defender la sociedad* homologa biopolítica y biopoder. Lo cual en cierto sentido resulta problemático, y además se relacionaría con la posterior diferenciación, también problemática, propuesta por Negri entre Biopoder y biopolítica. E) Habría que prestar una especial importancia al problema de la configuración del biopoder como estatalización y la formación de la idea de gubernamentalidad; pues se tratará de uno de los giros importantes del discurso al apreciar el itinerario completo de los cursos del Colegio de Francia en su conjunto

Este segundo periodo del discurso puede rastrearse en *Hay que defender la Sociedad*, en cierto sentido en *Vigilar y Castigar* y también en *La Voluntad de saber*. En *Hay que defender la sociedad*, Foucault da algunos pasos relevantes, algunos que retomará y desarrollará posteriormente como la idea de *población*, y otros que quedarán postergados. El curso debiera entenderse en relación con algunos pasajes del primer tomo de la Historia de la Sexualidad, *La voluntad de saber*, que se publica algunos meses después de terminado el curso⁴⁴. En relación a esto, lo presentado en el curso y en la *Voluntad de Saber*, coinciden en lo medular.

Respecto a las traducciones, para *Il faut défendre la société* en las citas textuales utilizo la versión de Horacio Pons en Fondo de Cultura Económica, por razones de coherencia con el resto de los cursos publicados; aunque me inclino más por la terminología de la versión de Alfredo Tzeivebel, al menos en cuanto a los términos 'estatalización' y 'regulación'. Respecto al primer término, por dos razones más bien

⁴⁴ En este caso concuerdo con la propuesta de Edgardo Castro, que incluye en los textos fundamentales para entender la idea de biopolítica a *La Voluntad de Saber*, particularmente al último capítulo y lo relaciona en forma directa con el curso de 1976 Ver CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «Revista Latinoamericana de Filosofía», Vol. XXXIV Nº 2, Primavera 2008. También vuelve a insistir en ello aunque introduce un matiz según el cual habría cierta oposición entre *Hay que defender la sociedad* y *La Voluntad de Saber*, pero incluso por oposición están relacionadas “ En... La volonté de savoir, la cuestión de la biopolítica es introducida, a diferencia de cuanto ocurre en '*Il faut défendre la société*', no en oposición, sino a partir de la noción de soberanía, como una de las transformaciones y complementaciones posibles del derecho soberano de hacer morir o dejar vivir.” CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. UNSAM, Buenos Aires, 2008, p 190.

de estilo y funcionalidad⁴⁵, respecto al segundo término; porque definitivamente es más claro el sentido político administrativo de 'regulación' en vez 'regularización' y además aquello es reafirmado por las traducciones del resto de trabajos de Foucault⁴⁶, por lo cual es importante para darle continuidad a los análisis que aquí propongo, en los que la idea de regulación es central.

2.2.2. Medicalización y gestión sanitaria.

En *Hay que defender la sociedad* Foucault intenta una reconstitución de los objetos de la biopolítica, tratando de comprenderlos en una posible evolución. Se trata de una reconstitución no exhaustiva, sino más bien ejemplificadora; pero conviene detenerse en ella por dos motivos. En primer lugar, porque muestra que los objetos de la biopolítica, tienen un carácter dinámico, es decir, que el tipo de problemas biológicos de la especie humana a los que prestan atención los mecanismos de poder van adquiriendo matices y cambiando de centro, en relación a nuevos contextos políticos, y por supuesto, al desarrollo y evolución de esas mismas técnicas de saber-poder, o tecnologías de control y seguridad. En segundo lugar, porque refuerza lo que he querido mostrar respecto del *matiz biomédico* del término biopolítica o el problema de la medicalización en los discursos sobre el biopoder, es decir, que tal matiz es sólo uno de los sentidos posibles del discurso y que de hecho tal matiz resulta más importante para la formación del discurso que para su itinerario posterior; este matiz biomédico resulta, de hecho, el problema inaugural del discurso, pero no el más definitivo, y por el contrario, muy posiblemente en la actualidad, el menos relevante, toda vez que tal matiz se relaciona con el tipo de problemas biopolíticos del siglo XVIII, problemas que han evolucionado muy fuertemente desde entonces. Atendamos a lo que Foucault considera la primera expresión del problema biopolítico.

Estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad constituyeron, a mi entender, justamente en la segunda mitad del siglo XVIII y en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos (a los que no me voy a referir ahora), los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica.⁴⁷

Este tipo de problemas son básicamente los mismos que Foucault había mencionado en la conferencia de 1974, *El nacimiento de la medicina social*, cuando utiliza por primera vez el término biopolítica en la ya célebre expresión "*la medicina es una estrategia biopolítica*", que he citado un par de veces. Corresponden a lo que he rotulado como 'el matiz biomédico' o 'problema de la medicalización'.

⁴⁵ 'Estatización' corresponde a un castellano menos localista que 'estatización', y además permite relacionar el término más claramente con 'gubernamentalización', con el que tendrá relaciones antagónicas. Ambos pueden derivarse de los adjetivos 'gubernamental' y 'estatal'.

⁴⁶ Es el caso de la traducción de Tzevebel en *Genealogía del Racismo*; pero también es la opción de Ulises Guinazú en la traducción de *La Voluntad de Saber* para Siglo XXI. Finalmente, también será la opción posterior y más permanente del propio Pons, tanto en *Seguridad, Territorio, Población* como en *El Nacimiento de la Biopolítica*, para las versiones de FCE y Akal.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. FCE, Buenos Aires, 2001, p 220.

Expresión, que en cualquier caso le corresponde a Roberto Esposito, y que utiliza en varias ocasiones en *Immunitas*. En general con esta expresión busco referirme a este tipo de problemas de 'primera generación', donde la biopolítica tiene como principal estrategia la medicina social, y donde se podría homologar incluso 'biopolítica' con 'medicina social'. Lo que me interesa en este caso es afirmar que se trata de un primer conjunto de problemas, y es un conjunto de problemas propiamente moderno⁴⁸, de hecho, tal convicción ha estado presente desde la formulación de 1974, es decir que el problema biopolítico, incluso desde la perspectiva puramente de la medicina social, debe ser considerado un problema que no puede entenderse en un contexto histórico anterior a la modernidad. Como se ve, 'biopolítica' no es sólo la preocupación de aspectos biológicos por parte del poder; sino ciertas tecnologías muy precisas y ciertas formas de racionalidad que no existían previamente. A continuación, Foucault propone un segundo conjunto de problemas.

El otro campo de intervención de la biopolítica va a ser todo un conjunto de fenómenos, (...) Se tratará del problema de la vejez, muy importante desde principios del siglo XIX (en el momento de la industrialización), del individuo que, por consiguiente, queda fuera del campo de capacidad, de actividad. Y, por otra parte, los accidentes, la invalidez, las diversas anomalías. En relación con estos fenómenos, la biopolítica va a introducir no sólo instituciones asistenciales (que existían desde mucho tiempo atrás) sino mecanismos mucho más sutiles, económicamente mucho más racionales que la asistencia a granel, a la vez masiva y con lagunas, que estaba esencialmente asociada a la Iglesia. Vamos a ver mecanismos más sutiles, más racionales, de seguros, de ahorro individual y colectivo, de seguridad, etcétera.⁴⁹

Quisiera llamar la atención, en primer lugar, sobre el aspecto histórico. Las estrategias biopolíticas que podemos identificar por primera vez, en forma de rudimentos, durante el siglo XVIII, y que tienen como principal forma la medicina social, ya a comienzos del siglo XIX han modificado sus formas. En este caso la medicina social se ve complementada con estrategias de control, y regulación de la vida, más sofisticadas y que se relacionan con la creación de instituciones, procedimientos, saberes, marcos jurídicos que pretenden la *optimización*, el cumplimiento de ciertos objetivos respecto de la población como objeto de intervención. La idea de 'seguridad social' resulta interesante en esta materia. Lo que se busca es generar un sistema de regulación de la vida de la población, en razón de optimizar tal vida, es decir, que no se debilite. Aquí se expresa también uno de los rasgos de la conferencia de 1973, que se ha

⁴⁸ "En esta biopolítica no se trata, simplemente, del problema de la fecundidad. Se trata también del problema de la morbilidad, ya no sencillamente, como había sucedido hasta entonces, en el plano de las famosas epidemias cuya amenaza había atormentado a tal punto a los poderes políticos desde el fondo de la Edad Media (esas famosas epidemias que eran dramas temporarios de la muerte multiplicada, la muerte que era inminente para todos). En ese momento, a fines del siglo XVIII, no se trata de esas epidemias sino de algo distinto: en líneas generales, lo que podríamos llamar las endemias, es decir, la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en una población". FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. FCE, Buenos Aires, 2001, pp. 220-221.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*, p 221.

revisado, en la que Foucault señalaba a un proceso de medicalización indefinida. Sin embargo si se analiza con cuidado, resulta perfectamente visible que esta medicalización opera preventiva y gestionalmente. No se trata tanto de sanar a un enfermo como de la conformación de una sociedad sana, habilitada y fortalecida. La medicalización que aquí está operando no es un problema médico; sino, en primer lugar, de gestión sanitaria. De hecho las iniciativas que surgen para dar respuesta al problema de la salud y que Foucault identifica, son precisamente iniciativas de gestión: ahorro, seguros, seguridad social. El problema biopolítico así planteado no es tanto un problema entre la medicina y la política; sino de la salud como objeto de la gestión.

Por fin, último ámbito (enumero los principales o, en todo caso, los que aparecieron entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; después habrá muchos otros): consideración de las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia, ya se trate de los efectos en bruto del medio geográfico, climático e hidrográfico; los problemas, por ejemplo, de los pantanos, las epidemias ligadas a la presencia de terrenos pantanosos durante toda la primera mitad del siglo XIX. También el problema de un medio que no es natural y tiene efectos de contragolpe sobre la población; un medio que ha sido creado por ella. Ése será, esencialmente, el problema de la ciudad.⁵⁰

Quisiera prestar atención en primer lugar al paréntesis. La enumeración que está presentando Foucault, no es exhaustiva, es decir, sólo está mencionando algunos conjuntos de problemas -los principales- y que se manifestaron hacia el comienzo del siglo XIX, como sería el caso del problema de la ciudad, al que se refiere en estas líneas. Actualmente se podría seguir completando esta línea de conjuntos de problemas biopolíticos, por ejemplo al conjunto de problemas ecológicos, genéticos o migratorios vigentes, siempre y cuando se cumpla con la segunda condición de aplicabilidad del término, es decir, de la forma de racionalidad histórico-política que opera tales estrategias, llámese 'modernidad' o 'capitalismo' como lo hace Foucault en las conferencias de 1974, o llámese 'biopoder' como comienza a llamarla desde el curso de 1975-1976, o llámese 'gubernamentalidad' como en el curso de 1977-1978, o directamente 'razón gubernamental', como lo hará en el curso del año 1978-1979. Lo que quiero afirmar es que no basta con tener un conjunto de problemas biológico-sociales, sino que debe operar un tipo de racionalidad política sobre ellos para poder concebirlos como problemas biopolíticos y no cualquier racionalidad política, sino justamente lo que Foucault menciona con todos estos rótulos y que busca deslindar a lo largo de estos cinco años, proyecto que finalmente lo llevará al examen de las formas del neoliberalismo contemporáneo que es el curso de 1978-1979. Volviendo a la cita, destaca un aspecto interesante de explicitar. Estos nuevos problemas biopolíticos "*de la ciudad*" con sus aspectos *geográficos, climáticos, hidrográficos y sus problemas conexos*, implican el desarrollo de una serie de saberes que efectivamente tuvieron una explosión de crecimiento durante el siglo XIX, sin los que no

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*, p. 222.

resulta explicable la efectividad ni de las estrategias, ni de la racionalidad biopolítica. Asunto que se enlaza directamente tanto con el problema de la economía política como del nacimiento de las ciencias sociales, o ciencias humanas siguiendo el análisis de Foucault en *Las palabras y las cosas*⁵¹. Asunto que también es relevante a propósito de la propuesta genealógica como “*montaje de saberes y de luchas*”, según la expresión del propio Foucault y que muestra tanto las determinaciones metodológicas como políticas en la propuesta foucaultiana

En resumen, el problema de la medicalización está presente, pero es cada vez menos un problema médico. Por el contrario, Foucault deja de analizar la figura del médico, o del hospital, para centrarse cada vez más en la racionalidad política subyacente que para utilizar un lenguaje actual podríamos llamar una racionalidad de gestión. Aunque Foucault llega a llamarla así muy pocas veces. La racionalidad de gestión, es el elemento más claro, el punto de inflexión del biopoder. Este asunto quedará incluso más explícito en *Seguridad, Territorio, Población* cuando se comience a plantear el problema de la gubernamentalidad o de la razón gubernamental. Estos primeros elementos del discurso, en cualquier caso, ayudan a despejar desde ya que el problema biopolítico no puede confundirse con una suerte de bioética a nivel social o general; al menos en cuanto la bioética se ha constituido en torno a un discurso de lo moralmente aceptable y aquí el problema es fundamentalmente otro, es decir, el problema de la racionalidad y la performance administrativo-gestional que instala una política sobre los aspectos biológicos. Por otra parte, tampoco el problema biopolítico resulta equiparable a las preocupaciones biológicas de la antigüedad, aunque en efecto existan desde antiguo estrategias censales, demográficas o propuestas eugenésicas; sino que necesariamente responde a un contexto moderno, y de hecho en específico, al contexto del desarrollo y las transformaciones del capitalismo. Por tal razón, no sería adecuado tratar de establecer por ejemplo una biopolítica en Platón o en el Imperio romano, aunque ciertas preocupaciones puedan resultar semejantes. En este punto, de hecho discuten, por ejemplo, Agamben y Esposito; mientras el primero considera lo biopolítico como una dimensión de toda política, el segundo se apeg a la idea foucaultiana de la biopolítica como un fenómeno moderno y actual. Ya se tratarán los motivos de ambas opciones, aunque de hecho, queda ya sugerida la postura del presente estudio al respecto.

2.2.3. La población un cuerpo múltiple.

En los trabajos de Foucault en torno al biopoder juega un rol fundamental el tema de la población. De hecho, declarará que la población es el objeto de la biopolítica. En *Hay que defender la sociedad* nos encontramos con el primer acercamiento a la idea de población, acercamiento que no deja de estar

⁵¹ Resulta interesante a este respecto los comentarios de Edgardo Castro sobre la idea de positividad en el trabajo foucaultiano. Ver CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*, pp. 191-195.

poblado de matices interesantes, aun cuando, no todos ellos encontrarán mayor desarrollo en los trabajos posteriores del propio Foucault. La población aparece en este curso como un “tercer cuerpo”, que se diferencia del cuerpo social y del cuerpo individual.

Ahora bien, creo que en todo eso hay una serie de cosas que son importantes. La primera sería la siguiente: la aparición de un elemento —iba a decir un personaje— nuevo, que en el fondo no conocen ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria. La teoría del derecho, en el fondo, no conocía más que al individuo y la sociedad: el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos. Las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo. La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de población. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento.⁵²

Este ‘nuevo cuerpo’ se transformará en el problema político central. La metáfora del cuerpo social es antigua y encuentra un renovado frescor en las teorías políticas del siglo XVII. Esposito ha mostrado que ese frescor está todavía vigente durante el siglo XX⁵³. Por su parte, el ‘cuerpo individual’, como fuerza de trabajo o fuerza bélica ha sido objeto también de las estrategias del poder. Pero la aparición de este tercer cuerpo es la que resultará decisiva para la biopolítica. Me parece importante prestar atención a la idea de lo múltiple, o de la multiplicidad que expresa la formulación de Foucault. El cuerpo político graficado en la metáfora organicista, tiende a presentar una idea de unidad y cohesión social. Es propio de un cuerpo la unidad y la identidad. La sociedad es concebida entonces como un todo organizado en torno a ciertos objetivos, un organismo que funciona en conjunto. Pero la multiplicidad del cuerpo social expresado en la idea de población, constituye justamente el inverso de la metáfora organicista clásica o funcionalista; pues la población en tanto que cuerpo múltiple expresa la diversidad de intereses sociales y conflictos que constituyen la sociedad como conjunto. Cuando se afirma, entonces, que el centro de las estrategias biopolíticas lo constituye la población, se esclarece justamente el componente de ‘normalización’ que tales estrategias tienen sobre la vida de los sujetos. Esto se condice con el lenguaje que hasta el momento ha utilizado Foucault y que profundizará a lo largo de los cursos cuando se refiere a tales estrategias caracterizándolas con adjetivos como ‘control’, ‘regulación’ o ‘seguridad’. Habría que consignar, entonces, esta idea de ‘Cuerpo múltiple’, como una primera formulación de la idea de población. Abre espacios, entonces, para repensar esta metáfora en contacto con lo múltiple y las multitudes. Aquí evidentemente hay un punto de contacto con las propuestas sobre la Multitud que genera

⁵² FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 222.

⁵³ En definitiva todo el examen del siglo XX que Esposito realiza en *Bíos*, tiende a mostrar precisamente la vigencia del organicismo, o la metáfora del organismo en las distintas teorías propuestas a lo largo del siglo.

Negri, y también con la discusión en torno a la unidad y la multiplicidad en Deleuze; aunque la consecuencia quizás más importante se encuentra en la esfera política. Pues esto implica un posicionamiento frente a las posibilidades de un discurso sobre la unidad y la identidad, que en términos políticos significaría un discurso sobre la idea unitaria de sociedad o de comunidad. Esta es una de las discusiones importantes que se abordarán en la segunda parte de la investigación.

En conjunto con la idea de multiplicidad. Foucault nos ofrece el concepto de *anatomopolítica*, lo que resulta interesante; pues nos permite delimitar mejor la idea de biopolítica. La anatomopolítica designa la intervención del poder político sobre el cuerpo individual, y la transformación del cuerpo individual en asunto político.

Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana.⁵⁴

La *anatomopolítica* se relaciona además con la figura del cuerpo como *máquina*, es decir del cuerpo individual del obrero, del militar, del deportista, entendidos como máquinas biológicas dentro de la máquina social y educados, alimentados, entrenados para cumplir tal o cual función. Esto se proyecta en cuanto los cuerpos individuales son en efecto un asunto político y de producción económica; pero particularmente una forma de designación del sujeto. Un acercamiento similar e incluso más iluminador lo encontramos en *La Voluntad de Saber*, me permito una cita algo más extensa que lo regular.

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 220.

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida.⁵⁵

En contraposición a esta anatomopolítica, encontramos o profundizamos una característica de la biopolítica que ya estaba sugerida: La preocupación política por la vida biológica desde una perspectiva masiva, o dicho de otro modo, por la vida biológica de la población⁵⁶. De aquí es necesario comentar otros dos aspectos. En primer lugar, no toda preocupación político-biológica pertenece al ámbito de la biopolítica; sino aquellas que se refieren a la población. La intervención política del cuerpo individual corresponde más bien a la anatomopolítica. En segundo lugar, las estrategias anatomopolíticas y biopolíticas tienen relaciones claras y no son excluyentes. En términos históricos, las primeras resultan antecedentes de las segundas, aunque hay *“todo un haz de relaciones entre ellas”*. Si, además, tomamos nota de la distinción terminológica, conviene detenerse en la expresión *“disciplinas del cuerpo y regulaciones de la población”*. Toda vez que en el desarrollo posterior, hay distinciones importantes entre el modelo de las disciplinas y el de las regulaciones, particularmente en el escenario del liberalismo contemporáneo. Por el momento baste tomar nota de estas distinciones que posteriormente nos serán útiles. Finalmente es necesario destacar que aquí el eje central sigue siendo el *cuerpo*, y no directamente *la vida*. El cuerpo individual, el cuerpo como máquina, el cuerpo-especie, el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población son las que permiten la organización del poder sobre la vida. Con esto no se busca afirmar que Foucault haya elaborado una distinción categorial asignándole a la categoría de cuerpo una función en relación a la categoría de vida, o al menos eso no es evidente. Sin embargo como los discursos posteriores han

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Trad. Ulises Guiñazú. Siglo veintiuno editores, Madrid, 1998, p. 83.

⁵⁶ Parece sugerente, también, la expresión “Biopolítica de la especie humana”; pues podría servirnos para contextualizar ciertas líneas de desarrollo más actual del problema como es la regulación del entorno natural, o la vida biológica del planeta, como forma de asegurar la condiciones de la especie. Sin embargo esto no está presente en el planteamiento de Foucault. De hecho en este curso *-Hay que defender la sociedad-* Foucault presenta “la ciudad” como el lugar de desarrollo de dichos problemas. Tampoco se presenta demasiado desarrollo de la temática ecológica en la obra posterior de Foucault; sin embargo resulta un tema definitivamente pertinente a lo que estamos tratando.

enfaticado tanto una categoría como otra, conviene explicitar, que esta diferenciación si bien puede ser fructífera para trabajos posteriores, no necesariamente está presente en Foucault, quien tiende a utilizar ambas categorías de manera no excluyente.

2.2.4. Soberanía y estatalización de lo biológico.

Las técnicas de poder sobre el cuerpo, es decir, la anatomopolítica y la biopolítica, expresan una diferenciación paulatina en las formas del poder que Foucault grafica como una evolución desde el poder soberano al biopoder, o desde la disciplina del cuerpo al control y regulación sobre la vida. *“Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de hacer vivir. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de regularización y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir”*.⁵⁷ El poder Soberano, tiene el derecho de hacer morir, y de esa forma ejerce el control sobre los sujetos, las técnicas disciplinarias y los dispositivos descritos por Foucault en *Vigilar y Castigar* o en *La Historia de la locura en la era clásica*, no operan del mismo modo en el biopoder⁵⁸, el castigo en la plaza pública, el disciplinamiento corporal, los lugares de encierro son sustituidos por prácticas racionalizadas de control. Hay que prestar atención a un aspecto que suele tratarse secundariamente en los análisis sobre la biopolítica: las formas de racionalización del control de los sujetos se vuelven científicas. No sólo desde la perspectiva de la medicalización, asunto que está claro; sino del saber científico en general en su relación con la planeación social de la vida biológica en su conjunto.

Esta tecnología de poder, esta biopolítica, va a introducir mecanismos que tienen una serie de funciones muy diferentes de las correspondientes a los mecanismos disciplinarios. En los mecanismos introducidos por la política, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global⁵⁹

Estos fenómenos globales, son los que diferencian fundamentalmente las estructuras de poder; pues ya no interesará el disciplinamiento de los individuos en cuanto tal; sino justamente determinar de forma general la vida de los mismos. El poder de *hacer vivir* se plasma en este tipo de mecanismos reguladores de la mortalidad o de la asistencia social. La vieja metáfora según la cual los problemas sociales podían ser entendidos como enfermedades gira sobre su eje, y es ahora la enfermedad la que se vuelve un

⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 223.

⁵⁸ Es importante recalcar la diferencia entre el disciplinamiento corporal y la regulación de la Vida, diferencia que será permanentemente asumida y retomada por Foucault en el curso. *“Ahora querría retomar la comparación entre la tecnología regularizadora de la vida y la tecnología disciplinaria del cuerpo de la que les hablaba hace un rato”*. FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 226.

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 223.

asunto público, asunto nosopolítico. Pero la enfermedad es sólo un asunto entre otros, lo que realmente interesa es la vida misma en su desarrollo⁶⁰.

Hasta el momento se aprecia una suerte de desplazamiento del poder soberano y de las técnicas disciplinarias por efecto del surgimiento del biopoder y de las estrategias de regulación. Si bien esto es correcto desde el punto de vista de lo presentado en *Hay que defender la sociedad*, y también desde una perspectiva lógica de diferenciación conceptual, tal desplazamiento, debe ser leído en relación al siguiente curso -*Seguridad, Territorio, Población*- donde se presenta más bien una relación de montaje de estos mecanismos. Por el momento, es necesario aceptar tal desplazamiento, no obstante conviene tener ya a la vista, que se trata de una formulación provisoria, que finalmente quedará en una tensión entre desplazamiento y superposición. De tal modo que, lo expresado en la cita recién traída a colación “La soberanía hacía morir o dejaba vivir. Ahora en cambio aparece un poder de regulación, consistente en hacer vivir y dejar morir”, o la famosa⁶¹ formulación “El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir.”⁶². Quisiera insistir en este punto; tal desplazamiento debe entenderse de manera provisoria. Efectivamente, hasta lo planteado en *Hay que defender la Sociedad y la Voluntad de saber*, es necesario admitir que se tiende a presentar un desplazamiento del poder soberano por el biopoder. Sin embargo, no es posible afirmar esto de manera definitiva; pues como veremos más adelante, Foucault presentará a la vez que esta mecánica de desplazamiento una dinámica de superposición.

En este proceso de asumir la “*gestión de la vida*” aparece, en *Hay que defender la Sociedad*, una tendencia interesante del pensamiento de Foucault que posteriormente desaparecerá e incluso tomará una vía contraria, me refiero al tema del rol del estado en la biopolítica. En el curso del presente año Foucault parece ver una estatalización de los procesos vitales, es decir, que el Biopoder sería algo que se ejerce fundamentalmente desde el Estado. “*Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico*”⁶³. Aquí, ‘el poder’ parece identificarse con la forma del Estado, la “*estatalización de lo biológico*” resulta coherente con las descripciones que hasta el momento Foucault ha establecido respecto de las

⁶⁰ “En síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización”. FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 223.

⁶¹ Esta puede ser la cita más ocupada en relación a la distinción entre poder soberano y biopoder. Sin embargo, como propongo aquí, la idea de *sustitución* puede mover a equivoco si no se la comprende en el contexto general de los cursos de Foucault.

⁶² FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 218.

⁶³ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 217.

estrategias biopolíticas, es decir, procesos de control de la morbilidad y los nacimientos, el tratamiento a las endemias, la racionalización de la asistencia pública a través de seguro social, sistemas de pensiones, etc. De hecho, si hemos leído con atención hasta el momento, y basados en la idea de sustitución del poder soberano por el biopoder, deberíamos afirmar que el biopoder es una nueva forma del Estado, una transformación del Estado soberano y nacional que desembocaría en un Estado biopolítico. Conviene prestar atención a esta idea; pues comenzará a cambiar de rumbo poco a poco, hasta que finalmente en el curso de 1979 habrá desaparecido por completo en favor de una estructura bastante más compleja de comprensión del poder, como es la comprensión del poder al interior del neoliberalismo. Por el momento baste la advertencia. Sin embargo, de esta comprensión quedarán en forma permanente dos elementos. En primer lugar, que el Biopoder implica una evolución en la forma de abordar la problemática de la vida biológica, evolución que en cualquier caso está prefigurada en las estrategias disciplinarias del poder soberano. En segundo lugar, pero en la misma línea, el biopoder, además de no oponerse al poder soberano, genera una superposición de las estructuras y tecnologías, en una suerte de andamiaje. Explicaré por separado ambos temas.

La evolución del biopoder desde el poder soberano implica para Foucault un proceso casi natural de adaptación de antiguas estructuras a nuevas condiciones históricas. La primera de estas adaptaciones es la disciplina con sus mecanismos y dispositivos, esta disciplina de los cuerpos se alimenta de una anatomopolítica y es justamente aquí donde se genera el gozne hacia el biopoder y hacia la generación de sus nuevas tecnologías de regulación y control, las palabras del propio Foucault dan testimonio de esta trama.

Podríamos decir esto: todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató, desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana —en el siglo XVII y principios del XVIII— en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización.⁶⁴

Hasta el momento Foucault está pensando el surgimiento y desarrollo del biopoder como un proceso relativamente centralizado y que reside en el Estado. Esto, por sí mismo, implica transformaciones

⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 226.

importantes a nivel social, como las vividas en los estados europeos desde la revolución industrial; pero aún no toca la estructura de la soberanía nacional basada en el territorio, cuestión que será abordada por Foucault en el curso siguiente "*Seguridad, Territorio, Población*". El Biopoder se presenta como una adaptación de las estructuras del poder soberano, y como su evolución; pero aún no tiene el carácter inaugural de un liberalismo postnacional. Insisto en este asunto; pues me parece que se vuelve un problema hermenéutico no menor, toda vez que se piensa el biopoder desde las estructuras clásicas del poder soberano y territorial, y en la actualidad parece la forma más extendida de pensar el asunto. Evidentemente tiene un fondo de verdad dicha perspectiva, y el propio Foucault la sostiene en *Hay que defender la sociedad*, pero no parece ser el rumbo fundamental del análisis.

2.2.5. Síntesis y proyecciones.

Durante las lecciones del curso *Hay que defender la Sociedad*, Foucault trata el tema del biopoder explícitamente sólo en la lección N° 11 *Poder de soberanía al poder de la vida*. Dictada el 17 de Marzo de 1976. Lo aquí planteado aún es poco exhaustivo, relaciona la biopolítica con asuntos como la natalidad y la morbilidad, la demografía, y la explosión del interés político en estos asuntos durante el siglo XVIII. Termina concluyendo que el poder soberano era poder sobre la muerte, y el biopoder, es poder sobre la vida. Más que una tentativa de definición nos encontramos con descripciones de objeto, aunque en ese sentido nos presta una mejor ayuda *La Voluntad de saber*.

Hay dos ideas centrales, para lo que nos interesa: A) Al tratar la figura del cuerpo, no se trata sólo del cuerpo social y del cuerpo individual, asunto muy propio de las sociedades disciplinarias; sino que existe un tercer cuerpo múltiple: la población. B) Hay una diferenciación entre poder soberano y biopoder, que se puede resumir del siguiente modo: El poder soberano administra la muerte y deja vivir, el biopoder administra la vida y deja morir. A través de esta formulación, Foucault establece los primeros rudimentos para delimitar la racionalidad política que opera el biopoder.

Respecto a estas dos ideas, hay proyecciones interesantes. Por una parte, Esposito asume el problema de la medicalización como elemento gravitante, lo que se nota muy fuertemente en los ejemplos y las problemáticas que plantea. Pero por otra parte, también le ofrecerá un especial interés al problema de los tres cuerpos y de hecho cuando en *Bíos* presenta el problema biopolítico en distintos autores del siglo XX, tales discursos tendrán un denominador común, y es que están atravesados por lo que Esposito llama la *metáfora organicista*. Es decir, la idea política básica de que la sociedad es un cuerpo, o una máquina, o un organismo, según las tres formulaciones básicas de la misma. Estos asuntos los trataré en profundidad cuando desarrolle las propuestas de Esposito; sin embargo, me parece prudente ir dejando pistas en el camino, que luego ayuden a generar las conexiones necesarias. Por el momento, hay que

recordar, que Esposito fija el rendimiento teórico de la noción de biopolítica en un proyecto de renovación del léxico político moderno, y que entiende el desarrollo de lo biopolítico precisamente como un problema de léxicos y semánticas, es decir, del encuentro y la fusión de un léxico médico, o biológico y uno político.

En segundo lugar la relación entre poder soberano y biopoder se proyecta primero en Agamben; pues éste es precisamente el punto de inflexión que hace al italiano fijarse en el problema del biopoder. Aunque a la larga su propuesta termina por identificar el problema del biopoder con la soberanía, que es sin duda un resultado curioso.

Finalmente el problema del poder soberano y el biopoder también se proyectará en Negri y Hardt, aunque con una dirección que parece contraria a la de Agamben; pues los primeros enfatizarán mucho más los puntos de distancia entre soberanía y biopoder. Por otra parte, Edgardo Castro ha criticado a Negri y Hardt que presenten el biopoder como una clausura del poder soberano⁶⁵, como un cambio de etapa en las estructuras del poder. Si bien, la perspectiva de Castro me parece adecuada mirando el resto del itinerario de los trabajos de Foucault, habría que alegar en favor de Negri y Hardt, que tal asunto en *Hay que defender la sociedad* no queda tan claro, y que de hecho en muchos sentidos parecería indicar, que se trata precisamente de un cambio de paradigma, es decir, que el poder soberano sería remplazado por el biopoder. Estas discusiones habrá que suspenderlas aún por varias páginas. En su momento intentaré desandar y luego reanudarlas

Por otra parte, si continuamos atentos a la hipótesis de Edgardo Castro según la cual el término *biopolítica* en los trabajos de Foucault remite a múltiples significados y transformaciones, el trazado realizado hasta el momento no sólo permite ir confirmando tal hipótesis; sino que incluso permite hasta el momento deslindar tres acepciones distintas del término: A) Biopolítica como conjunto de prácticas de interés público orientadas a políticas demográficas y de medicina social o salud pública. Aceptación o matiz fuertemente presente en el periodo formativo y con algunas indicaciones también en *Hay que defender la sociedad*. B) Biopolítica como sinónimo de biopoder, es decir, de aquella forma de poder político que se diferencia del poder soberano, respecto a su relación entre vida y muerte. De hecho, esta acepción está muy arraigada en *Hay que defender la sociedad*, donde Foucault habla indistintamente de biopoder o de biopolítica, en muchas ocasiones C) Biopolítica como un tipo de estrategia específica de poder que se da al interior del biopoder; pero que no se identifica con él. De hecho, además de la biopolítica existiría la anatomopolítica, una práctica muy distinta centrada sobre el cuerpo individual, mientras que la biopolítica actúa sobre las poblaciones. Sin embargo, ambas serían tecnologías del biopoder que expresarían formas distintas en las que se ejerce el poder sobre la vida. El curso *Hay que defender la sociedad*,

⁶⁵ Revisar la nota 8 del artículo CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «Revista Latinoamericana de Filosofía», Vol. XXXIV Nº 2, Primavera 2008.

presenta cierta ambigüedad en esta materia. En ocasiones Foucault no distingue biopoder y biopolítica, y en otras es muy claro al diferenciar que al interior del biopoder puede encontrarse la anatomopolítica y la biopolítica como estrategias diferenciadas. Esta ambigüedad, en todo caso, desaparece en *La Voluntad de Saber*, donde la biopolítica siempre es una estrategia distinta de la anatomopolítica y ambas expresan el biopoder. Para complejizar aún más el tema. Negri propondrá una diferencia entre biopolítica y biopoder, que no es la que propone Foucault, ya nos ocuparemos de ello. Por el momento estas diferencias de acepción arrojan dos conclusiones. Primero que se trata de un discurso dinámico, parte de un proceso de investigación que se está formando a partir de algunos pasos en falso y otros realizados con más claridad, por lo cual, es evidente que se producen ambigüedades y hasta contradicciones, como es de esperar en una investigación que se realiza en gran medida *'en vivo y en directo'*. En segundo lugar, este mismo proceso debe alertarnos sobre querer asumir algún pasaje de los cursos o las conferencias como algo definitivo, canon, o doctrina. Por el contrario, sólo el itinerario completo de los cursos y su comprensión general puede orientar sobre los sentidos y rendimientos del discurso foucaulteano en torno al biopoder.

Por otra parte, según lo planteado en este periodo, el *poder soberano* tiene una relación con las disciplinas, en cambio el *biopoder* ya no sería disciplinario. Esta es una primera opción de lectura. La segunda es que el poder soberano engendra las disciplinas, y al interior de ellas comienzan prácticas de biopoder como prácticas anatomopolíticas. El asunto no es fácil y, a la vez, reviste la mayor importancia para las discusiones actuales. Las prácticas anatomopolíticas son prácticas disciplinarias, pero las prácticas biopolíticas ya no lo son. No sólo porque las primeras se orienten al individuo y las segundas a la población. Lo que hay de fondo es un tema de racionalidad política, que Foucault no aclarará hasta el curso de 1979. Sin embargo el impulso a generar estas distinciones que no calzan del todo, me parece que es un gesto sintomático ya de aquellas aclaraciones posteriores.

Finalmente quisiera insistir en un punto que he tratado en una sección anterior. Lo que la mayoría de los autores actuales que tratan sobre el tema del biopoder, han tenido acceso como material editado, es lo que se ha presentado hasta aquí. Es decir, tres conferencias algunos pasajes de *Vigilar y Castigar* y *La Voluntad de Saber*, y una lección en el curso de 1975-1976. La mayoría de estos trabajos, además tienen un estatus particular, como las conferencias o las lecciones de un curso, y además están llenos de innovaciones léxicas, mutaciones y giros en el problema. Por lo cual, siendo honestos intelectualmente, habría que decir que de estas propuestas básicamente se pueden extraer sugerencias interesantes, bajo la condición de completarlas con mucha imaginación y tratar con amabilidad sus interrupciones, espacios en blanco y por supuesto sus contradicciones. Pero en cualquier caso, no es posible concluir bajo ninguna condición una teoría general del poder, o si quiera una descripción relativamente satisfactoria

sobre el biopoder. Por el contrario, si las sugerencias parecen interesantes, para seguir las, necesariamente hacen falta los dos cursos siguientes. Esto proyectado sobre las recepciones posteriores, significa que necesariamente hace falta una segunda generación de discursos sobre el biopoder y que las recepciones de Agamben, Esposito y Negri, entre otros, sus logros y sus disputas, por fuerza, están sometidas a esta condición precaria y ciertamente provisoria que tiene el discurso de Foucault sobre el biopoder hasta este punto de su desarrollo.

2.3. TERCER PERIODO: BIOPODER Y NEOLIBERALISMO.

2.3.1. Introducción.

La tercera etapa de este itinerario, o momento del discurso está atravesada completamente por el problema del neoliberalismo. Se trata de un asunto que comienza a deslindarse a partir de ideas como *seguridad* o *regulación*. Foucault comienza a describir una particular forma de racionalidad política. Tal forma de racionalidad es una innovación bastante actual y corresponde a lo que Foucault llama 'gubernamentalidad'. Se podría calificar, en última instancia, a esa gubernamentalidad como racionalidad neoliberal, en el sentido que esta racionalidad sería su punto de llegada y su mayor expresión; aun cuando, la gubernamentalidad como línea de fuerza, o proceso, se está desarrollando con anterioridad.

Esta tercera etapa del itinerario abarca en términos bibliográficos, el curso *Seguridad, Territorio, Población* y el curso *el Nacimiento de la Biopolítica*. Vale la pena recordar tres elementos, a este respecto. En primer lugar, un asunto que puede parecer anecdótico, pero que tiene cierta importancia. Foucault entre el curso *Hay que defender la sociedad* y el curso *Seguridad, Territorio, Población* hace uso de un año sabático; por lo cual, durante el periodo académico 1976-1977 no dicta el curso acostumbrado en el *Colegio de Francia*. En cuanto al seguimiento cronológico que aquí se ha presentado, se trata de un dato importante; pues los dos cursos siguientes a este receso tienen un volumen conceptual considerable en cuanto al desarrollo del problema del biopoder. Lo que, al menos en cierto sentido, se explica por este año sin cursos, que permite a Foucault madurar muchos de los planteamientos, que después quedarán vertidos en *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*. En segundo lugar, aunque sería inadecuado decir, para el caso de Foucault, que existen trabajos más importantes que otros; por su conocida distancia con las ideas de *Obra* y *Autor*; y, particularmente, en el segundo caso su aversión al ejercicio de la jerarquización de 'obras' mayores o menores. Por otra parte, también es cierto, que el proyecto de *La historia de la sexualidad* fue una de sus preocupaciones más importantes desde estos años hasta su muerte. En este sentido, hay que atender al dato importante de cierto silencio editorial que se genera con *La Voluntad de Saber* publicada en 1976, y que termina recién el año de la muerte de Foucault en 1984, con la publicación de los volúmenes siguientes de la *Historia de la sexualidad*. A causa de este efecto, los cursos del Colegio de Francia adquieren un protagonismo importante. En tercer lugar,

diversas alusiones en *El nacimiento de la biopolítica* sugieren que el tema del biopoder quedaría postergado e inconcluso para ser retomado en el curso de 1979-1980, llamado sugerentemente *Gouvernement des vivants*. Este curso publicado en francés en 2012 gira de temática, hacia lo que Foucault llama el “gobierno de las almas” y comienza a deslindar el trabajo final de Foucault en el sentido de una *ética del cuidado de sí*. Por lo cual, a pesar de las indicaciones de *El nacimiento de la biopolítica* y del sugerente título del curso, las evidencias disponibles apuntan a que la temática biopolítica quedaría cerrada -o inconclusa si se prefiere- en el curso de 1979-1980, *El nacimiento de la biopolítica*.

Seguridad, Territorio, Población atestigua un cierto tránsito que va desde el problema del biopoder en sus relaciones con el poder soberano. Relaciones que en el presente estudio se han calificado como de continuidad-discontinuidad y también como de superposición-desplazamiento. Tal punto inicial del discurso trazará un recorrido hasta intentar deslindar esta nueva tecnología de poder en su lógica propia, donde cobran sentido los tres elementos que describen el título del curso. La lógica de la seguridad o de la regulación, y los problemas de la población y el territorio como ejes articuladores del biopoder. La gubernamentalidad es el concepto clave para articular estas formulaciones.

Por otra parte, el curso que Foucault dicta a partir de enero de 1979 se titula *El nacimiento de la biopolítica*, este título designa el horizonte orientador del curso. La intención de tratar el tema biopolítico es declarada por Foucault ya en la primera clase del 10 de enero y reiterada en tres o cuatro ocasiones durante el curso. No obstante, también en la primera clase, el propio Foucault se encarga de aclarar que para abordar el tema será necesario dedicar un número de clases por el momento indeterminado al tema del “liberalismo”⁶⁶. También aclara la razón de la postergación: Foucault necesita considerar las “prácticas biopolíticas” en relación a lo que llamará un “régimen de verdad”⁶⁷. O dicho de otro modo, requiere comprender estas prácticas dentro de las relaciones saber-poder; relaciones, que por lo demás, constituyen la perspectiva básica de análisis que Foucault ha asumido en investigaciones previas, respecto a otras series de prácticas, como es el caso de la locura, de la sexualidad, de la delincuencia. El resumen del curso, vuelve a presentarnos las mismas ideas e intenciones. Si bien el curso de 1979 se llamó *El nacimiento de la biopolítica* y la publicación posterior recogió tal nombre, bien podría llamarse, siguiendo un lenguaje ad hoc ‘genealogía del neoliberalismo’. Tanto en lo que refiere a una versión clásica del liberalismo que está todavía en relación con una *Razón de Estado*, como en una versión actual

⁶⁶ “Entonces, perdónenme, durante una cantidad de clases cuyo número no puedo fijar de antemano, les hablaré del liberalismo. Y para que los objetivos de esto parezcan acaso un poco más claros, porque, después de todo ¿qué intereses hay en hablar del liberalismo, de los fisiócratas, de Argenson, de Adam Smith, de Bentham, de los utilitaristas ingleses, como no sea el hecho de que, desde luego, el problema del liberalismo se nos plantea efectivamente en nuestra actualidad inmediata concreta?” FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 41.

⁶⁷ “...una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica.” FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 40-41.

neoliberal que ya es correlato de una *Razón Gubernamental* fundamentalmente distinta y que transforma al neoliberalismo en una pregunta por resolver, más allá de los análisis que ven en él solo un *aggiornamento* del liberalismo clásico.

Pues no hay que hacerse ilusiones, el neoliberalismo actual no es en absoluto, como se dice con demasiada frecuencia, el resurgimiento, la recurrencia de viejas formas de economía liberal formuladas en los siglos XVIII y XIX, y que el capitalismo reactiva en nuestros días por una serie de razones que obedecerían tanto a su impotencia, a las crisis que atraviesa, como a cierta cantidad de objetivos políticos o más o menos locales y determinados.⁶⁸

La investigación sobre el surgimiento del biopoder hace a Foucault girar sobre el Liberalismo como el punto de llegada de la misma. El conjunto de prácticas biopolíticas deberá entenderse en un nuevo esquema. Como todo conjunto de prácticas, éstas tienen un sujeto y un objeto. El objeto es la población. El sujeto de estas prácticas se difumina, ya no será preferentemente el Estado, sino un conjunto de actores sociales que operan bajo una misma racionalidad, es decir, la razón gubernamental. Finalmente, además de un sujeto y un objeto, este conjunto de prácticas se relaciona con un particular "*régimen de verdad*", que en este caso corresponde al liberalismo.

Si se retoma la hipótesis seguida hasta el momento sobre la polisemia de la idea de biopoder y biopolítica. El esquema de los sentidos del término *biopolítica* se complejiza y podríamos considerar lo siguiente A) Es posible entender el término biopolítica como medicina social, según el sentido asignado en las conferencias de 1974, sentido que posteriormente decae en el uso de Foucault, pero que no se disuelve del todo. B) Se puede entender biopolítica como *biopoder*, es decir, como un modelo de poder que se distingue del poder soberano respecto a la administración de la vida y la muerte, sentido asignado en el curso de 1975-1976. C) Se puede entender biopolítica como una tecnología de poder diferenciada de la anatomopolítica, que también expresaría el biopoder; pero con muchas relaciones aún con el poder soberano y bajo la tecnología general de las disciplinas. Aceptación presente el curso de 1975-1976; pero más claramente en *La Voluntad de saber*. D) Se puede entender biopolítica en relación a la Gubernamentalidad, es decir como aquella racionalidad política que entiende a la población como el objeto de la política y que debe distinguirse conceptualmente del poder soberano que se expresa en el modelo de soberanía del Estado, según lo planteado en el curso de 1977-1978. E) Se puede entender la biopolítica en relación al liberalismo, es decir como aquél conjunto de prácticas de poder que establece la *razón gubernamental* como racionalidad política de fondo y que tiene a la vida de la especie como objeto del actuar político, bajo las estrategias privilegiadas de la economía política. En cualquier caso, estos últimos tres sentidos tienen una relación estrecha y puede considerárselos por separado, o como lo

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 149.

hemos hecho hasta ahora, en una línea de continuidad. En tal caso, si asumimos que la polivalencia de sentidos en la categoría misma de biopolítica, obedece a una dinámica de usos y transformaciones; entonces hay que asumir los cursos del Colegio de Francia como una exposición dinámica que va presentando andamiajes históricos y conceptuales para su comprensión. Exposición en la que la misma categoría se va actualizando, tomando cuerpo y forma a través de los cursos. De tal modo que, el curso de 1978-1979, *El nacimiento de la biopolítica*, tendría una importancia capital, no porque anule lo expuesto anteriormente; sino porque ha ido adquiriendo una forma más delineada. Si esto es efectivo, entonces la cuestión del neoliberalismo tiene una importancia capital para entender el análisis biopolítico y su aplicabilidad. Por otra parte si seguimos otra de las hipótesis que se han anunciado, este curso que destaca por su importancia, es al mismo tiempo el menos atendido por las recepciones más tempranas del discurso del biopoder, a causa de su publicación tardía.

2.3.2. Del Territorio a la Vida de la especie, o el giro del poder.

En *Seguridad Territorio, Población*, Foucault introduce un elemento que actualmente se suele dejar de lado en la comprensión del concepto biopolítica y que implica un salto fundamental en las transformaciones del concepto al interior de los trabajos de Foucault, quizás uno de los pasos más importantes. Éste elemento es *el territorio*. En el análisis que he realizado hasta el momento destaca lo que he llamado "el matiz biomédico" en la comprensión del concepto biopolítica. En general, en la actualidad, se tiende a considerar El "matiz biomédico" como el elemento esencial y determinante de la biopolítica. Además he presentado cómo, desde el curso de 1975-1976, resulta fundamental la idea de biopoder y la relación de continuidad-discontinuidad con la idea de poder soberano y que es una de las aporías fundamentales en la comprensión actual del concepto de biopolítica. Ya en el curso de 1975-1976 *-Hay que defender la sociedad-* aparecía la idea de población, como hemos visto, confiriéndole un sentido político más delineado. Pues bien, esto que se había anunciado, adquiere en *Seguridad, Territorio, Población*, su máxima potencia, a través de dos giros. El primero es el que llamaré el giro 'geopolítico', que es más bien un giro desde la geopolítica hacia la biopolítica. En segundo lugar, nos encontramos con el 'giro del Estado', que es más bien un giro desde una comprensión estatalizante del biopoder, hacia una comprensión gubernamental del mismo. Me referiré primero, al problema del territorio.

...Desde la Edad Media hasta el siglo XVI, aquella (la soberanía) no se ejerce sobre las cosas sino ante todo sobre un territorio y, por consiguiente, los súbditos que residen en él. En ese sentido puede decirse que el territorio es, sin duda, el elemento fundamental del principado de Maquiavelo y de la soberanía jurídica del soberano, tal como la definen los filósofos o los teóricos del derecho⁶⁹.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. FCE, Buenos Aires, 2006, p 121-122.

Si recordamos lo que se plateaba en *Hay que defender la sociedad*. El elemento diferenciador entre poder soberano y biopoder se expresaba en la fórmula un poco críptica de que el poder soberano hacia morir y dejaba vivir; mientras que el biopoder hacia vivir y dejaba morir. Es también la fórmula más recurrida por Agamben y Esposito. Sin embargo, aquí el asunto apunta en otra dirección: la soberanía tiene como objeto al territorio. Para entender el surgimiento de la biopolítica, resulta necesario destacar el desplazamiento del territorio como objeto principal de la política. Lo que sucede en este proceso es que el territorio deja de ser el objeto político primordial y paulatinamente comienza a instalarse la población en el lugar que anteriormente ocupaba el territorio. Aquí se genera una polémica interesante entre Agamben y Esposito, dos de los autores contemporáneos más importantes en el estudio de la biopolítica, y que más han aportado a la renovación de un léxico político que tome en cuenta el desarrollo del biopoder. Mientras Agamben sostiene que se puede pensar en términos biopolíticos desde la antigüedad; pues la vida ha sido una preocupación política desde las organizaciones más antiguas; por su parte, Esposito piensa que se debe enmarcar, el análisis biopolítico en la modernidad; sin embargo, no llega a formular la razón específica de ello. En una conferencia que dictó el 2006 en Buenos Aires presentaba "... no siempre, más bien nunca, en la época antigua y medieval, la conservación de la vida en cuanto tal ha constituido el objetivo prioritario del actuar político, como precisamente ocurre en la Edad moderna"⁷⁰. El curso *Seguridad, Territorio, Población* aclara justamente el punto. Si bien, la vida en sus aspectos biológicos ha ocupado un lugar en la organización política desde la antigüedad, esa misma organización no tenía como objeto central de su quehacer la vida; sino el territorio. Es el giro desde la geopolítica, el que explica la especificidad del biopoder y de la aplicabilidad de un análisis biopolítico. Para el poder soberano, quienes habitaban un territorio podían ser considerados como una variable entre otras de la constitución de tal territorio. Un estado, entendido bajo la lógica de la soberanía, ejerce su poder sobre un territorio en específico. El territorio constituye el fundamento de la soberanía.

Desde luego, los territorios pueden ser fértiles o estériles, pueden tener una población densa o, al contrario, escasa, la gente puede ser rica o pobre, activa o perezosa; pero todos esos elementos no son más que variables con respecto al territorio, que es el fundamento mismo del principado o la soberanía⁷¹.

Que la soberanía se ejerza sobre un territorio parece una afirmación muy natural, ni la historia, ni el imaginario político han formulado algo distinto en este sentido. A nadie le parecería extraño afirmar que la soberanía se ejerce sobre un territorio; de hecho, el soberano o gobernante lo es respecto a un territorio. Esta relación entre Estados, Soberanía y Territorio, nos parece hasta el día de hoy evidente. Podría afirmarse incluso, que esta relación está a la base una conciencia cívico-jurídica general. Según Foucault, es justamente esta relación la que se verá trastocada a través del surgimiento del biopoder. En

⁷⁰ ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y Filosofía*. Gramma, Buenos Aires, 2006, p. 7.

⁷¹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 122.

tal trastoque hay que entender el contexto específico del surgimiento de la biopolítica, y también, la forma en que perdura. Esto implica un desplazamiento del problema geopolítico. La biopolítica desplaza en cierta medida a la geopolítica; en la medida en que el modelo del biopoder se superpone a la soberanía. En este sentido, no hay que entender que esta nueva estructura del biopoder reemplace a la soberanía; del mismo modo, como no hay que entender que las tecnologías de seguridad y control replacen a las tecnologías disciplinarias, o que el territorio desaparezca en términos de interés político. Foucault propone más bien una superposición de la gubernamentalidad, sobre el andamiaje del poder soberano. Es decir, que esta nueva forma de poder, el biopoder, asumirá las estructuras y tecnologías del poder soberano, como si fuesen una plataforma, y modificará tales estructuras paulatinamente. Como resultado de ello, la idea de soberanía cambiará hacia fines del siglo XVIII, o se volverá un desafío desde el punto de vista de la filosofía política y del derecho.

Al señalarles todo esto no pretendo decir en absoluto que la soberanía dejó de cumplir un papel a partir del momento en que el arte de gobernar comenzó a convertirse en ciencia política. Me animaría incluso a decir, por el contrario, que el problema de la soberanía nunca se planteó con tanta agudeza como en ese momento, pues ya no se trataba, justamente, como en los siglos XVI o XVII, de procurar deducir de las teorías de la soberanía un arte de gobernar, sino, toda vez que había un arte de gobernar en despliegue, ver qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho podría darse a la soberanía que caracteriza un Estado⁷².

Lo que está en juego en este desafío es el rol del estado. No es extraño esto que se acaba de afirmar, si pensamos que la gubernamentalidad, entendida como arte de gobernar, será el puntapié inicial del liberalismo. Recordemos un momento lo que se presentaba en el curso de 1975-1976 como "*estatalización de la vida biológica*"; pues bien, esa idea en el curso 1977-1978 se ha modificado y lo que se afirma son nuevas prácticas de gobierno, que implican la disminución del estado y la difuminación de los mecanismos del poder en estructuras más complejas y polimórficas. En el fondo, asistimos a una nueva configuración del poder a partir de una serie de prácticas que van constituyendo un régimen de verdad particular. Como es de esperar esta serie de prácticas no obedecen a un plan trazado de antemano, ni guardan los contornos nítidos entre ellas, a la manera de un mapa⁷³. Por el contrario se trata de dinámicas de poder que están desarrollándose en líneas que no son siempre coincidentes; pero que tampoco contrastan en forma permanente. Lo que llegará a plasmarse según Foucault es una tríada entre gobierno, población y economía política.

⁷² FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 133.

⁷³ Resulta importante insistir en que la superposición de estas estructuras de poder, no implica un reemplazo o sucesión de las mismas, como si se tratara de fases o estadios, idea que sostienen Negri y Hardt; pero que no es atribuible a Foucault, al menos con claridad desde *Seguridad, Territorio, población*, en adelante, como lo señala Edgardo Castro, cuestión en la que ya he insistido.

De modo que es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. De hecho, estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad (...) A mi entender, es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVI una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada⁷⁴.

Se trata de un tema de mucha importancia. Si en efecto existe una modificación política que puede identificarse con el surgimiento de una forma de poder y racionalidad política capaz de transformar las estructuras de la soberanía -y de esto es justamente de lo que se está hablando-, implica todo un nuevo tipo de relaciones con el territorio. Que en definitiva resitúen su importancia en cuanto al ejercicio del poder y a la estructura de gobierno. En cierto sentido el siglo XX se ha disputado entre lo geopolítico y lo biopolítico. Al menos en la medida en que podría caracterizarse por las guerras mundiales y la posterior división en bloques, que definió el espacio político del siglo XX hasta la caída del Muro de Berlín. En todo ello hay un fuerte componente geopolítico, el asunto principal parece ser cierta forma de soberanía que se expresa en la dominación de uno o muchos territorios. Al menos hasta lo que podríamos considerar la globalización del modelo económico. En este sentido, las intuiciones de Negri y Hardt, a pesar de las múltiples críticas que han recibido -con mayor o menor justicia-, no se alejan de un análisis actual sobre el biopoder. Si bien, desde estas propuestas de Foucault es imposible concluir una figura de soberanía mundial como la planteada en *Imperio*. Por otra parte, en cierto sentido se anuncia desde ya que la instalación de un modelo biopolítico requiere las transformaciones de la idea de soberanía y sus relaciones con el territorio, hacia un modelo donde el problema del territorio es secundario respecto a la población constituida como mercado. Me parece que en este sentido es que se anuncia el triángulo entre gobierno, población y economía política.

En todo caso, hay que prestar atención permanente a esta serie de advertencias de Foucault, pues la cita anterior no es una advertencia aislada: Es importante tener a la vista las lógicas de continuidad y superposición, a la vez que las dinámicas de discontinuidad y desplazamiento. No se trata entonces que las soberanías nacionales, que se ejercen sobre el territorio desaparezcan; sino que quedan expuestas a una transformación profunda. Se trataría de soberanías gubernamentalizadas.

2.3.3. La Gubernamentalidad.

He adelantado a propósito del problema del territorio y la población, algunos elementos de lo que Foucault comienza a llamar en *Seguridad, Territorio, Población* 'la gubernamentalidad'. Creo que vale la pena detenerse en esta idea. Se veía en páginas anteriores, cómo en algunos pasajes de *Hay que*

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 135.

defender la Sociedad se presenta al biopoder en contraposición con el poder soberano y, en otros, como una evolución prácticamente natural, una adaptación del poder soberano, sobre los cuerpos a través de la disciplina y de la anatomopolítica hasta llegar a considerar como objeto propio de tal poder a la vida de la especie a través de la idea de población. En esta comprensión, aún no está clara la relación del poder con el Estado y los cambios que tal relación experimenta con el surgimiento del biopoder. Pues bien, dichos cambios son los que atestiguan la idea de gubernamentalidad. Esta idea, no obstante, resulta polisémica, Foucault propone tres sentidos o matices que tendría la gubernamentalidad.

Con esta palabra, "gubernamentalidad" (...) entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad⁷⁵.

Destacan en esta cita dos elementos. En primer lugar la gubernamentalidad sería un conjunto. La enumeración: *instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos, prácticas*; nos da cuenta de la proliferación de sujetos que actúan o interactúan en la gubernamentalidad. No hay un sujeto único que gobierna, ni en términos naturales, ni en términos jurídicos, es decir, no gobierna una sola persona, ni tampoco un solo conjunto de personas; sino que la gubernamentalidad se da en las relaciones entre instituciones, sus procedimientos, sus saberes. La gubernamentalidad da cuenta de una multiplicidad, instala la idea de multiplicidad como forma de gobierno. Tal como la idea de población instalaba la multiplicidad al interior de la metáfora del cuerpo social. Si esto es efectivo, resulta que en tal manera de ejercer el poder, puede existir sólo una hegemonía relativa; pues la forma prima del poder será a través de una atomización que sólo es efectiva en su conjunto. Para decirlo en un lenguaje más funcional, la gubernamentalidad sería una especie de sinergia, o la suma de relaciones sinérgicas de una diversidad de elementos confluyentes. En segundo lugar, esta cita expresa tres de los cuatro elementos constitutivos de esta forma de poder: la población como objeto, la economía política como saber y los dispositivos de seguridad como tecnología o instrumento técnico. Para completar el esquema, nos quedaría sólo un cuarto elemento, que es a la vez el resultado de las relaciones entre estos tres primeros. Me refiero al liberalismo como régimen de veracidad. En todo caso, la relación con este último, no quedará establecida, sino hasta el curso de 1979, *El nacimiento de la biopolítica*. A continuación, Foucault establece un segundo sentido de esta idea de gubernamentalidad.

⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 136.

Segundo, por "gubernamentalidad" entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes⁷⁶.

Este segundo sentido resulta más oscuro, Foucault lo grafica como "*tendencia o línea de fuerza*" y hace extensiva tal tendencia a todo Occidente. Respecto de esto hay que entender que la '*gubernamentalidad*' es el proceso de desarrollo de una forma de poder, que incluye como parte del proceso el poder soberano y la disciplina. En el fondo lo que se muestra aquí es que no hay que oponer soberanía, disciplina y gobierno como modelos antagónicos; sino que hay que entenderlos como parte de un proceso político mayor que se va gestando en la confluencia de esta serie de dispositivos y formas de poder. De alguna manera la soberanía, la disciplina, preparan las formas de gobierno posteriores y particularmente el biopoder. Este segundo sentido, o matiz, o aplicación de la idea de gubernamentalidad instala nuestra comprensión del biopoder dentro de una dinámica histórica más amplia. El biopoder, las tecnologías de control y seguridad que actualmente podemos observar en el concierto político que nos rodea y constituye, son herederas de formas de poder y dispositivos más antiguos, que les sirven de andamiaje, que les anteceden y que les prefiguran. Si bien, en los trabajos de Foucault sería incorrecto pensar una 'biopolítica medieval' o una 'biopolítica antigua', puesto que la biopolítica constituye un asunto propiamente moderno, de todos modos, esto no implica que no se puedan observar las prefiguraciones históricas del biopoder. Resulta relevante entender las relaciones que existen entre biopoder, tecnologías de control, gubernamentalidad, economía política y liberalismo; pues todo esto forma parte de un conjunto político completo. Si bien en otros autores, como Agamben por ejemplo, se puede entender la biopolítica como un conjunto de estrategias y prácticas que se refieren al control de la vida biológica de los sujetos; y por tanto, podría hablarse de una biopolítica en la Grecia clásica, o en el imperio Persa, o en el Sacro Imperio Romano germánico; en Foucault, estos ejemplos no serían posibles. En Foucault, insisto, se entiende la biopolítica en un contexto político de prácticas, saberes, dispositivos y regímenes de verdad específicos. Ahora bien, estas prácticas, saberes, dispositivos y regímenes de verdad, evidentemente tienen antecedentes y prefiguraciones históricas; puesto que, hay una línea de desarrollo, o de 'fuerza' que liga las formas de poder y de gobierno. El concepto de '*gubernamentalidad*' daría cuenta de esta línea de desarrollo o de fuerza. En tal sentido hay que entender la serie de superposiciones históricas que Foucault está presentando. Vale la pena recordar que A) La soberanía como forma de poder se ejerce con claridad hasta el siglo XVI, esto implica que abarca tanto las ideas de la soberanía del reino o del príncipe, como el surgimiento de los Estados Modernos, y las teorías del contrato social, que serían una manera de restaurar la idea de soberanía en un nuevo contexto. B) A partir del siglo XVI comienza a

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 136.

desarrollarse todo un nuevo “arte de gobierno” según la expresión de Foucault, que será el comienzo de esta línea de fuerza llamada gubernamentalidad. C) Esto indica que a partir del siglo XVI convive la soberanía como forma política y esta nueva forma de racionalidad política naciente llamada gubernamentalidad. El Estado administrativo que acompaña a las sociedades disciplinarias y las tecnologías anatomopolíticas se desarrolla justamente sobre esta coincidencia de soberanía y gubernamentalidad. D) A partir del siglo XVIII y especialmente durante el siglo XIX hay una convivencia de tecnologías de poder y de racionalidades políticas, la soberanía se articula y comienza a transformarse bajo la idea de gubernamentalidad, que primeramente toma la forma de una Razón de Estado, hasta configurarse paulatinamente en una razón gubernamental consolidada. E) En tales transformaciones políticas en cuanto al ejercicio de poder hay que situar las diversas series de desplazamientos a los que se está apuntando: del territorio a la población, del cuerpo individual al cuerpo múltiple de la especie, de la Razón de Estado a la Razón Gubernamental, del Estado de justicia medieval al Estado administrativo disciplinario, y luego al Estado gubernamentalizado y regulativo. Sin duda sería más fácil pensar sólo el desplazamiento, es decir que el biopoder remplazara a la soberanía, y por lo tanto se anularán las condiciones anteriores y quedaran de una vez instaladas las nuevas condiciones: seguridad o regulación en vez de disciplinas, estado Gubernamentalizado en vez de Estado Administrativo, biopoder en vez de poder soberano. Pero el asunto sólo podría entenderse de este modo a partir de una abstracción, que en cualquier caso es equivocada. La idea misma de gubernamentalidad incluye la dinámica del desplazamiento; pero también la de la superposición, y tal situación no ha cambiado en términos analíticos. Es decir, que un análisis biopolítico del presente requiere tomar en cuenta este diagrama, esta superposición. Finalmente Foucault ofrece un tercer sentido de la idea de gubernamentalidad.

Por último, creo que habría que entender la "gubernamentalidad" como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se "gubernamentalizó" poco a poco⁷⁷.

Aquí Foucault complementa lo que recién ha expresado. *Gubernamentalidad* es el proceso histórico o línea de desarrollo o de fuerza que ha permitido la constitución de un particular estado de cosas. Pero también es el resultado de tal proceso, es decir, ese particular estado de cosas resultante. Se muestran, por cierto, una serie de ambigüedades que podrían intentar solucionarse distinguiendo terminológicamente el problema. Por ejemplo, se podría llamar ‘gobierno’ al resultado del proceso y ‘gubernamentalidad’ al proceso mismo. O también, podría llamarse ‘gobernanza’ al resultado y ‘gubernamentalidad’, al proceso. Muchas otras combinaciones son posibles, sin embargo, hay que por el momento notar la ambigüedad del término o, como lo he expresado anteriormente en forma positiva, su polisemia. En el centro de este problema léxico lo que veo es precisamente la dinámica de la

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 136.

superposición de tecnologías, que Foucault logra identificar; pero que en cualquier caso obedece a un análisis en gestación y que no tiene los rasgos completamente deslindados entre las distintas sutilezas que admite. Lo más importante, para el análisis general reside en que la gubernamentalidad sería una nueva dinámica de poder que comienza a instalarse desde el siglo XVI, como un 'nuevo arte de gobernar', pero que no reemplaza a la soberanía; por el contrario comienza a transformar a la soberanía misma. Esta última comienza a gubernamentalizarse paulatinamente, y en tal proceso atestigua una serie de transformaciones, la primera y más evidente se daría a través de la sociedad disciplinaria, que implica una importancia mayor de los procedimientos reglamentarios, por sobre los jurídicos. Finalmente estos procesos reglamentarios, al igual que los jurídicos no desaparecen, pero ceden su lugar de importancia a los procesos regulativos. En la medida que estos procesos regulativos terminan conduciendo las distintas tecnologías y se vuelven eje articulador de una nueva dinámica de poder, podría hablarse de una sociedad de seguridad.

Estas ideas de Foucault deben ser complementadas con lo que él mismo plantea en el curso de 1979 *El nacimiento de la biopolítica*, es decir, que esta forma de poder gubernamentalizado requiere el desarrollo del liberalismo como régimen de verdad legitimante. En cualquier caso, algo de esto queda ya explicitado en la forma en que Foucault piensa la importancia y el papel del Estado en la gubernamentalidad. En lo que he comentado hasta el momento, no hay una reflexión específica sobre el Estado; incluso por el contrario, uno podría pensar que en esta atomización del poder que implica la gubernamentalidad, el estado juega un rol entre otros elementos o instituciones. Me parece que esta intuición es efectiva:

Ahora bien, el Estado no tuvo, ni en la actualidad ni, sin duda, en el transcurso de su historia, esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa, y me atrevería a decir que ni siquiera tuvo esa importancia. Después de todo, tal vez no sea más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se supone. Tal vez. Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría "gubernamentalización" del Estado⁷⁸.

Tómese nota nuevamente, de lo que he presentado a propósito del curso de 1976, donde el mismo Foucault parece presentar al Estado como quien ejerce el biopoder; pues aquí el escenario parece cambiar progresivamente con la idea de gubernamentalidad. El Estado tiene una relación directa con el poder soberano; y aunque el estado es una figura que permanece como constructo político, para Foucault lo más importante reside en la transformación de esta figura, o su gubernamentalización. Es decir, la forma en que comienza a ser parte de una lógica de Gobierno más amplia, y la manera en la cual responde a esa lógica. Ya había comentado algo respecto de esto, cuando Foucault nos decía que "*ya no se trataba, justamente, como en los siglos XVI o XVII, de procurar deducir de las teorías de la*

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 214.

*soberanía un arte de gobernar, sino, toda vez que había un arte de gobernar en pleno despliegue, ver qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho podría darse a la soberanía que caracteriza un Estado*⁷⁹. Se produce una transformación del Estado, es decir, se gubernamentaliza y a la vez, se produce como tensión o desafío la manera de entender la soberanía en esta nueva forma de producción del Estado.

Este desarrollo histórico de la gubernamentalidad y que deviene en esta nueva forma de poder -la biopolítica- articula tramas de poder donde el Estado juega un rol entre otros. Esto es importante porque desde la teoría política del siglo XVI, que busca la diferenciación entre el llamado poder temporal y el poder religioso, El estado vendría a presentarse como el *locus* legítimo donde residiría el poder. A pesar de esta convicción ideológico-política, las prácticas de transformación política nos muestran la proliferación de fuentes y lugares de residencia del poder en la modernidad, es decir, la gubernamentalización del Estado, o la creación de un 'Estado de gobierno', fundamentalmente distinto de un 'Estado de justicia' y de un 'Estado administrativo'. A este respecto, me permito una cita quizás más extensa de lo adecuado, pero que por su relevancia, bien vale su inclusión.

Y acaso podríamos, de una manera global, tosca y por consiguiente inexacta, reconstituir las grandes formas, las grandes economías de poder de Occidente de la siguiente manera: ante todo, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley -leyes consuetudinarias y leyes escritas-, con todo un juego de compromisos y litigios; segundo, el Estado administrativo, nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplina; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo sólo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad⁸⁰.

El Estado de justicia se relaciona con la ley, escrita o consuetudinaria. El Estado administrativo se relaciona con reglamentos y disciplinas. El Estado de gobierno, en cambio se relaciona con dispositivos de seguridad. Hay que preguntarse aún qué serían estos dispositivos de seguridad. En principio ya es posible suponer que se trata de tecnologías distintas a los dispositivos disciplinarios.

En segundo lugar, llamo la atención nuevamente sobre el aspecto territorial. El Estado de justicia se relaciona con una territorialidad de tipo feudal, independientemente de lo que esto quiera decir. El Estado administrativo se relaciona con una territorialidad fronteriza, es decir, con un territorio acotado a la idea de

⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 133.

⁸⁰ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 137.

un Estado nacional y por lo tanto en relaciones de exterioridad con otros Estados. El estado de gobierno en cambio se relaciona con el territorio secundariamente; pues su relación básica, su objeto propio es la población.

Si bien, como ya decía esto no funda una teoría del Estado postnacional ni conecta de manera inmediata con el proceso de globalización; y por lo tanto es imposible relacionar en forma directa biopolítica y globalización; pero, por otra parte, no deja de ser cierto que se trata de una relación sugerente. Si efectivamente, como hemos visto, estos dispositivos se superponen, al punto que habitamos tanto en residuos de la sociedad disciplinaria, a la vez que las instituciones jurídico políticas siguen orientadas bajo un correlato del poder soberano, no es menos cierto que los fenómenos globales de población, nos muestran relaciones de mercado y población –por qué no decirlo, también relaciones jurídicas- que tienen una condición relativamente nueva respecto al territorio y la idea de Estado nacional. Tampoco es menos cierto que esta idea de gubernamentalidad resulta efectiva para graficar las relaciones de gobierno en un contexto donde la idea de Sociedad ha desplazado paulatinamente a la idea de Estado, aparejado lo anterior, con un proceso político administrativo de economía máxima y de atomización de los Estados, y por el contrario de proliferación de lo internacional. En buena medida estas sugerencias, quedan reforzadas en *El nacimiento de la biopolítica*.

Esta 'línea de fuerza' que es la gubernamentalidad, quedará vinculada finalmente al neoliberalismo, es decir, las tecnologías disciplinarias, el poder soberano, las nuevas formas de biopoder, la gubernamentalización del estado, la necesidad de una nueva idea de soberanía, se vinculan como procesos a una forma política transnacional, o en vías de mundialización que sería el neoliberalismo. La biopolítica, sería el eje de este nuevo régimen de verdad, es decir, donde la sustentación de un territorio, dejaría de ser el elemento básico de las estrategias políticas, cediendo su lugar a la sustentación de la vida de la especie. Como digo, esta relación no quedará del todo clara hasta el curso siguiente, pero es posible ver ya los rudimentos de tal *línea de fuerza*

2.3.4. La razón gubernamental y la razón de estado.

En *El nacimiento de la biopolítica* hay un nuevo cambio interesante en la nomenclatura que Foucault ha estado utilizando para referirse a la gubernamentalidad; Foucault va a comenzar a hablar de 'razón gubernamental'. Como veíamos, 'gubernamentalidad' puede entenderse de tres formas distintas, a saber, como proceso o *línea de fuerza* que lleva a occidente a la implementación de esta nueva forma de poder, o como *resultado* de tal proceso, o como la *articulación* de elementos que generan el conjunto político que sería la plataforma del biopoder. En tal sentido, habría que diferenciar el estado de justicia feudal, el estado de disciplina de principios de la modernidad, y el estado gubernamentalizado que comenzará a desarrollarse a partir del siglo XVIII. El curso *El nacimiento de la biopolítica* hará un giro importante en la comprensión de la nueva estructura de poder que Foucault está presentando. Pues incluirá el análisis del liberalismo, tema ausente hasta el momento. Me parece que esta inclusión es la responsable de cierto cambio de nomenclatura, a partir del cual, Foucault comenzará a hablar mucho más de razón gubernamental que de gubernamentalidad. Así como el estado gubernamentalizado, se diferencia del estado de justicia o del estado disciplinario-administrativo, la 'razón de estado' se diferencia de la 'razón gubernamental'. La razón gubernamental operaría con nuevos criterios, y esto es coherente con la pérdida paulatina de relevancia de una razón de estado en favor de un nuevo marco político que tiende a la mundialización, y que necesariamente requiere lo que Foucault llamará una 'economía del estado' o en términos más coloquiales pero también foucaulteanos, "*el problema de no gobernar demasiado*".

En esta nueva nomenclatura que usa Foucault, juega un papel importante el análisis de la "*época de la razón de estado*"⁸¹. Pues es importante para diferenciar dos situaciones políticas muy distintas que resultan coherentes con dos tecnologías de poder diversas. La *época de la razón de estado* obedece a una gubernamentalidad más directamente relacionada al poder soberano, en esta relación juega un papel fundamental el derecho público. Si retomamos la idea de que el liberalismo sucede a la época de la razón de estado, y que este liberalismo constituiría el régimen de verdad, o racionalidad gubernamental, desde la que se desarrolla la biopolítica; entonces nos vemos paulatinamente obligados a reconocer una cierta secuencia histórica. En el fondo Foucault está delineando dos formas de gubernamentalidad, e incluso más en específico, dos racionalidades gubernamentales distintas. Desde esta perspectiva, si se repasa lo presentado en *Seguridad, Territorio, Población* a partir de estas nuevas distinciones va quedando cada vez más claro que este fenómeno que Foucault designa como gubernamentalidad refiere a un proceso político altamente complejo y en ningún caso puede ser confundido con, por ejemplo, un sistema político, o una forma específica del Estado. Se trataría más bien de una performance, de un 'arte', de una manera

⁸¹ "El utilitarismo es una tecnología de gobierno, así como el derecho público era en la época de la razón de Estado la forma de reflexión o, si lo prefieren, la tecnología jurídica con la cual se procuraba limitar la línea de pendiente indefinida de la razón de Estado." FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 60.

creciente de actuar en búsqueda de un fin. Y de hecho, tal arte de gobierno puede, y así lo ha hecho históricamente, adaptarse a distintos sistemas políticos. Si repasamos la serie, este arte de gobierno que comienza a nacer en el siglo XVI se monta sobre una estructura de poder soberano, que en algunos casos implica un sistema político monárquico, y en otros, sistemas republicanos. Pero, además, tal arte de gobierno en sus desarrollos y transformaciones desarrolla tanto las tecnologías disciplinarias, a través de un Estado policial, y luego comienza a alejarse de este tipo de tecnologías en favor de sistemas más abiertos de control o regulación generalizados sobre la población, y donde la figura del Estado cede, ante una gubernamentalización general de la sociedad, sus instituciones y sus formas políticas. La razón de estado, es una forma de gubernamentalidad y una forma distinta y previa a la razón gubernamental, que es finalmente la más importante en la actualidad.

Conviene detenerse en algunas características de esta razón de estado, para diferenciarla de la razón gubernamental. Por una parte, la *razón de estado*, tiene una relación fuerte con la policía interna y también con la política exterior. Es decir, la razón de estado obedece a un doble principio: A) de limitación del estado en la política exterior y B) de ilimitación de la policía interna.

...en primer lugar, el Estado debe enriquecerse mediante la acumulación monetaria; segundo, debe fortalecerse por el crecimiento de la población; y tercero, debe estar y mantenerse en una situación de competencia permanente con las potencias extranjeras. Hasta aquí el mercantilismo. De acuerdo con la razón de Estado, la segunda manera de que el gobierno se organice y cobre cuerpo en una práctica es la gestión interna, es decir, lo que en la época se denominaba policía, la reglamentación indefinida del país según el modelo de una organización urbana apretada.⁸²

Este doble principio es interesante. La limitación externa de la política exterior, es en cierto sentido una política de fronteras, que autolimita el ejercicio del poder; pues la razón de estado, a pesar de ser una forma de gubernamentalidad, mantiene fuertes rasgos de soberanía, y piensa en una territorialidad fronteriza. De hecho, en buena medida la historia geopolítica del siglo XIX y XX, atestigua que los proyectos políticos animados por la razón de Estado, han sido también proyectos que presentan la idea de soberanía nacional, como una de sus banderas y estandartes. Ahora bien, al mismo tiempo que la razón de estado exige una política de los límites, también requiere una policía ilimitada, una disciplina de los cuerpos, o de los individuos –anatomopolítica–; y un gobierno de las poblaciones –biopolítica–. Tal disciplina y gobierno internos son ilimitados, buscan llegar a la totalidad de los espacios. Para la razón de Estado, según su principio de policía interna, siempre se puede gobernar más, siempre hay espacios que requieren más gobierno. El proyecto de la Razón de Estado se resuelve según este doble principio. Ahora bien, no hay que pensar que esto en los hechos históricos se instale de una vez y para siempre, no se

⁸² FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 21.

trata tanto de un principio de realidad como de un principio de acción gubernamental, es decir, un principio del "deber ser" del Estado, tal como aparece en los proyectos de construcción de la razón de Estado. En la razón de estado, la finalidad está dada justamente por la autoproducción del Estado desde una situación fáctica inicial, es decir, un Estado que de hecho existe y que con su existencia permite todo proyecto de Estado, y un Estado al que se aspira, un proyecto de Estado que es el que finalmente conduce a la razón de Estado y le da forma.

La razón de Estado es justamente una práctica o, mejor, La racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como dato y un Estado presentado como algo por construir y levantar. El arte de gobernar debe fijar entonces sus reglas y racionalizar sus maneras de obrar, proponiéndose en cierto modo como objetivo transformar en ser el deber ser del Estado. El deber hacer del gobierno tiene que identificarse con el deber ser del Estado⁸³

Como presentaba, la gubernamentalidad, como tal, admite tanto la razón de estado, como la razón gubernamental, ésta última sería característica del liberalismo contemporáneo y profundiza este rasgo, ya planteado por Foucault, que he caracterizado como difuminación del poder en múltiples actores. Esto también atestigua, nuevamente, la dinámica de la superposición; pues la razón de estado, sería una expresión de arte de gobierno, una forma de gubernamentalidad, que nace como una adaptación a las estructuras de la soberanía y que engendra un proyecto de Estado. Pero en cualquier caso, sería sólo una primera adaptación y, en efecto, antagónica a su predecesora la razón gubernamental; pues de hecho, gobernar para la razón de estado consiste en un asunto bastante distinto de gobernar para la razón gubernamental. "Gobernar, según el principio de la razón de Estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser Fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo"⁸⁴. En la razón gubernamental, en cambio, opera el principio de economía política propio del liberalismo que asume que siempre se gobierna demasiado. Principio antagónico al principio de policía interna de la razón de estado que supone que siempre quedan espacios sin gobernar, que siempre hay algo que requiere más gobierno.

Con la economía política ingresamos entonces a una época cuyo principio podría ser el siguiente: un gobierno nunca sabe con suficiente certeza que siempre corre el riesgo de gobernar demasiado, o incluso: un gobierno nunca sabe demasiado bien cómo gobernar lo suficiente y nada más. El principio del máximo y el mínimo en el arte de gobernar sustituye la noción de equilibrio equitativo, de la "justicia equitativa" que ordenaba antaño la sabiduría del príncipe.⁸⁵

En este sentido, opera una transformación particular en el arte de gobernar. La teoría medieval y en buena medida de inicios de la modernidad había buscado un arte de gobernar, proponiendo la tradicional

⁸³ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 19.

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 19.

⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 35.

‘sabiduría del príncipe’, como un principio de regulación externa al poder soberano del mismo. Las leyes de Dios, de la Naturaleza, los propios límites humanos debían llevar al príncipe a actuar con prudencia y nunca traspasar estos límites. Además el principado resultaba una suerte de teofanía del Reino de los cielos, y por tanto, el cuidado del príncipe hacia los súbditos revestía un carácter salvífico. Si bien esta figura se rompe con Maquiavelo, o al menos, la sabiduría del príncipe en tal caso resulta contrafáctica. De todos modos, los rasgos de limitación externa se mantienen en las condiciones jurídicas de los siglos siguientes, al decir de Foucault. Particularmente, en cuanto el Derecho limita al Estado, ya sea apelando al derecho natural, ya a otras condicionantes jurídicas al interior del Estado, como pueden ser las teorías del contrato originario en sus diversas versiones. En cambio, la razón gubernamental implica un principio interno al propio arte de gobernar. Ya no se trata de condiciones morales o teológicas que es necesario cumplir, o principios jurídicos superiores o anteriores al Estado; sino directamente un principio del propio arte de gobernar, es decir, un principio de autolimitación. Además, ya se expresa el contenido central de dicho principio: eliminar el exceso de gobierno.

2.3.5. Seguridad y economía política.

El principio de policía de la razón de Estado es reemplazado por un principio completamente antagónico, que es el principio de seguridad. Tal principio es posible no a través de los saberes policiales de la sociedad disciplinaria; sino a través de una nueva cientificidad del arte de gobierno, articulada a través de la economía política. Es importante insistir que las prácticas biopolíticas de la razón de estado, inspiradas en un proyecto de Estado, y surcadas por el principio de policía, serán profundamente transformadas por esta nueva racionalidad política, que sin duda es heredera de todo el proceso de gubernamentalización; pero que también genera tecnologías absolutamente distintas a las antecesoras. La razón gubernamental, al asumir la economía política como herramienta principal, asume un criterio básico de articulación del gobierno y esto es la eficacia, o el rendimiento, es decir, la capacidad de generar los efectos que el propio arte de gobernar se fija como objetivos; sin fines externos, ni metafísicos ni de derecho.

La economía política reflexiona sobre las mismas prácticas gubernamentales y no las examina en términos de derecho para saber si son legítimas o no. No las considera desde el punto de vista de su origen sino de sus efectos⁸⁶.

El problema de la legitimidad de la práctica gubernamental, es ahora un problema de performance, de rendimiento, de eficacia. La legitimidad de la práctica de gobierno es la capacidad de producir ciertos efectos. Pero esta capacidad de producir efectos se va a expresar en la razón gubernamental a través de una práctica de lo que Foucault llama primeramente ‘seguridad’ y también ‘regulación’. Que equivale a una forma general de control, de dominio y de producción de subjetividad que ya no opera por las lógicas

⁸⁶ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 32

disciplinarias; sino a través de una tecnología muy distinta. En *Hay que defender la sociedad*, Foucault ya había planteado el tema con bastante claridad

Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfasaje cronológico y que están superpuestas. (...)Por tanto, una tecnología de adiestramiento opuesta a o distinta de una tecnología de seguridad; una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora o regularizadora; una tecnología que sin duda es, en ambos casos, tecnología del cuerpo, pero en uno de ellos se trata de una tecnología en que el cuerpo se individualiza como organismo dotado de capacidades, y en el otro, de una tecnología en que los cuerpos se reubican en los procesos biológicos de conjunto.⁸⁷

Quisiera a propósito de esta cita intentar vincular algunos elementos que me parecen de la mayor importancia. Como es posible apreciar, la diferencia entre disciplinas y seguridad, o también, entre anatomopolítica y biopolítica, está presente ya desde el curso de 1975-1976. Ambas tecnologías corresponden al biopoder, en la medida en que ambas tienen como objeto al cuerpo. Ahora bien, la seguridad, como principio modelador de las nuevas tecnologías de poder, actúa en fenómenos de conjunto y no sobre los individuos. Tal acción de conjunto, sobre la población o sobre la especie, puede a su vez implementarse y llevarse a cabo según una razón de Estado, a través de un principio de policía, o según una razón gubernamental, a través de un principio de economía política. Hay que insistir en la permanente superposición de estos elementos. Una sociedad de seguridad no es aquella en la que las disciplinas han desaparecido, sino en que el eje que articula las tecnologías de poder ya no son las disciplinas; sino la seguridad; y por tanto las propias disciplinas, aunque presentes, son dominadas por el principio de seguridad⁸⁸. El surgimiento de esta tecnología de gobierno, la seguridad, es lo que explica el surgimiento de la biopolítica; pero los vínculos entre seguridad y economía política es lo que explica, que tal biopolítica se haya convertido en la forma privilegiada del poder en el contexto del neoliberalismo. Mientras la biopolítica se mantuvo en los límites de la Razón de Estado, tenía aún muchos aspectos fácilmente denunciados y criticables, se trataba aún de una biopolítica demasiado disciplinaria, el *monstruo frío* del Estado con su presencia mostraba lo abrumante del poder. Sin embargo, la economía política, el retroceso del Estado, permiten el desarrollo de una biopolítica completamente nueva, altamente eficaz, cada vez más reguladora y menos disciplinaria, al punto que la función policial queda reducida, prácticamente a aquellos aspectos secundarios o muy marginales en los que la tecnología reguladora general aún no penetra suficientemente. Las disciplinas siguen jugando un papel en la sociedad de seguridad, pero se trata de un papel vinculado a la coacción y ejercicio de fuerza donde la seguridad y la regulación no son suficientemente eficaces para lograr el efecto deseado de modelaje de la

⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. p. 226.

⁸⁸ "...al hablar de sociedad de seguridad querría simplemente saber si hay, en efecto, una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o, en todo caso, está dominada por ella". FOUCAULT, Michel; *Seguridad, Territorio, Población*, pp. 26-27.

población. Pero en aquellos ámbitos en que la regulación resulta eficaz, las disciplinas tienden a ser reemplazadas por tecnologías reguladoras. Este es el efecto de lo que Foucault llama “economía política”. No puede decirse que ésta sea una categoría del todo clara. El propio Foucault no se detiene en una definición de la misma; aunque insiste en algunos aspectos que podrían ayudar a considerar sus características generales.

...mientras se trató, para la gente que se ocupaba de las finanzas(...), de cuantificar las riquezas, medir su circulación, determinar el papel de la moneda, saber si era mejor devaluar o, al contrario, reevaluar una moneda, mientras la cuestión pasó por establecer o sostener los flujos del comercio exterior, creo que el "análisis económico" permaneció exactamente en el nivel de lo que podríamos denominar análisis de las riquezas. En cambio, a partir del momento en que fue posible incorporar al campo no sólo de la teoría, sino de la práctica económica, ese nuevo sujeto, nuevo sujeto-objeto que es la población, y esto en sus diferentes aspectos, el demográfico entre ellos, pero también como papel específico de los productores y consumidores, de los propietarios y de quienes no son propietarios, de quienes crean ganancia y quienes la extraen, creo que a partir del momento en que, dentro del análisis de las riquezas, se pudo incluir el sujeto-objeto que es la población, con todos los efectos perturbadores que esto pudo tener en el campo de la reflexión y la práctica económicas, se dejó de hacer el análisis de las riquezas y se abrió un nuevo dominio de saber que es la economía política.⁸⁹

La economía política aparece caracterizada aquí a través de un pasaje, de un cambio, y que es el mismo pasaje y cambio, que Foucault ha presentado en forma insistente: la consideración de la población. La economía política se refiere, no al análisis del problema de las riquezas; sino de la población como elemento económico, particularmente en cuanto la población incluye o se distribuye, entre productores y consumidores, propietarios y no propietarios, quienes crean ganancia y quienes se benefician de ella. Es decir, la economía política se refiere a una economía de la población, o a las poblaciones en cuanto elemento económico. Por el momento quisiera llamar la atención sobre dos temas. En primer lugar, esta constatación foucaultiana tiende a coincidir al menos en términos de objeto, con lo que me parece el elemento clave de la economía política en Marx, es decir, la estructura del mercado del trabajo. En segundo lugar, esto explica que el problema del biopoder, comience siendo un problema fundamentalmente relacionado con la medicalización y que posteriormente gire casi por completo al problema económico. Pues, la articulación entre economía política y seguridad generará un nuevo tipo de intervención, que será el tipo de intervención característica de la fase neoliberal del biopoder, es decir, una intervención económica de tipo reguladora.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 103-104.

Pues bien, al aprehender esa red continua y múltiple de relaciones entre la población, el territorio y la riqueza, se constituirá una ciencia que se denomina "economía política" y, al mismo tiempo, un tipo de intervención característica del gobierno, que va a ser la intervención en el campo de la economía y la población⁹⁰.

Esta serie de conexiones, entre seguridad, población y economía política, encuentran su punto culminante en el neoliberalismo, y de hecho, en particular en las transformaciones que el mercado del trabajo ha experimentado respecto a su estructura en el capitalismo clásico, que ha pasado a transformarse en un mercado vital continuo que traslada y proyecta la estructura del capital, y la lógica del mercado, mucho más allá del trabajo, enlazando, además del trabajo, elementos claves como la educación o la pensión. De modo que el mercado del trabajo se transforma así en mercado vital y se extiende a la totalidad de la vida de los sujetos. Para completar, en todo caso, esta visión de una biopolítica centrada en los dispositivos económicos de un mercado vital, es necesario repasar el análisis que Foucault realiza respecto a las transformaciones del liberalismo clásico y una suerte de genealogía del neoliberalismo, que ocupará la mayor parte del curso de 1978-1979 *El nacimiento de la biopolítica*.

2.3.6. El liberalismo como régimen de veracidad y el sentido paradójico de la administración de la libertad.

El análisis que Foucault emprende respecto del liberalismo tiene dos particularidades. La primera es de carácter casi metodológico: hablar del liberalismo es un requisito para hablar de biopolítica, así lo declara en más de una ocasión. La segunda, reside en la perspectiva de análisis. Foucault no analizará el liberalismo como una *ideología*, sino en función de una serie de prácticas que se encuentran en relación a saberes particulares y que fundan un régimen de verdad. El liberalismo será este particular régimen de verdad.

... no intenté analizar el "liberalismo" como una teoría ni como una ideología, ni menos aún, desde luego, como una manera de "representarse" de la "sociedad", sino como una práctica es decir, como una "manera de actuar" orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua. El liberalismo debe analizarse entonces como principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno: una racionalización que obedece -y esa es su especificidad- a la regla interna de la economía máxima.⁹¹

Hay un segundo tema relevante respecto del liberalismo que arroja luces sobre algunos problemas políticos actuales. El liberalismo político, es decir, entendido como régimen de verdad que opera bajo una razón gubernamental debe diferenciarse cuidadosamente de lo que actualmente se considera liberalismo

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. p. 133.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 360.

ético o moral. Aquí se presenta un problema no menor, se trata de entender cómo, en un régimen que apuesta por la libertad individual, se pueden articular los problemas relativos a la población.

En un sistema preocupado por respetar a los sujetos de derecho y la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo puede tomarse en cuenta el fenómeno "población", con sus efectos y sus problemas específicos? ¿En nombre de qué y de acuerdo con qué reglas se lo puede manejar?⁹²

Desde esta perspectiva, el liberalismo presenta una contradicción, o al menos parece presentarla: es efectivo que desde el siglo XVIII se han incrementado las prácticas de regulación de la población; pero a la vez, el liberalismo y la razón gubernamental que ha desarrollado estas mismas prácticas, y que las justifica, sostiene la preocupación por los derechos y libertades de los individuos. La solución tiene dos vías, por una parte hay que entender que tales derechos y libertades de los individuos se presentan dentro de un marco, tal marco lo constituyen justamente las prácticas de regulación de la población. Lo segundo, radica en que la liberalización de los individuos en términos de su conducta moral es una externalidad, o efecto secundario del establecimiento de las condiciones para la razón gubernamental y el funcionamiento del mercado. En buena medida, el problema biopolítico se presenta como paradoja a los regímenes liberales. En el fondo es necesario contestar a dos preguntas. En primer lugar, ¿cómo obviar un análisis ideológico del liberalismo? Aun asumiendo que no fuese una ideología, al menos hay que admitir que contiene elementos ideológicos. Al respecto, hay que aclarar que no se omiten estos 'aspectos ideológicos'; sino que se los caracteriza como condiciones de un régimen de veracidad, que en el fondo es una forma de reelaborar el problema. La segunda pregunta puede formularse del siguiente modo: ¿Cómo considerar el problema del poder en un régimen que se propone por definición la libertad de los individuos? En este sentido, el asunto puede ser más complejo; pero lo que hay de fondo es que el liberalismo establece una relación contradictoria con la libertad de los individuos, toda vez que ésta no es un dato natural, sino una condición a producir y mantener.

Como veíamos a propósito del curso de 1976, Foucault presenta el problema biopolítico en relación con la preocupación del estado por los asuntos biológicos, cuestión que desarrollará aún más en el curso de 1978 a partir de los saberes de policía. La policía, es justamente aquella atención del estado por los asuntos internos que requieren gobierno, su traducción biopolítica implica una medicalización de las prácticas policiales; pero también su propagación hacia la higiene, la nutrición, la demografía, las epidemias. En esta policía se desarrollan privilegiadamente las prácticas disciplinarias. De algún modo, los asuntos biopolíticos son buscados por el estado, se apunta a ellos, a descubrirlos y gobernarlos. La vida de la población debe ser controlada y regulada. Para los regímenes liberales el asunto se presenta

⁹² FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 359.

en forma inversa⁹³. Lo que se pretende es gobernar lo menos posible, *quieta non movere*, según el principio citado por Foucault. Luego, los asuntos biopolíticos se *presentan*, y se presentan justamente como paradoja. En la esfera del liberalismo, lo particular del problema ecológico, o de las epidemias de circulación internacional, o de las migraciones y las crisis alimentarias es que requieren gobierno, reclaman gobierno. Además de relacionarse con la supervivencia de la especie, además de ponerla en jaque, quizás como nunca antes en la historia, ponen en entredicho el principio de economía máxima del estado y del *laissez faire*.

Si profundizamos en la diferenciación entre el régimen medieval, la razón de estado y la razón gubernamental, tenemos que el asunto pasa por el establecimiento de un régimen de veracidad.

De ese modo, todo un sector de la actividad gubernamental pasará a un nuevo régimen de verdad, cuyo efecto fundamental es desplazar todas las cuestiones que, anteriormente, podía plantear el arte de gobernar. Cuestiones que antaño eran: ¿gobierno de conformidad con las leyes morales, naturales, divinas, etc.? Era; entonces, la cuestión de la conformidad gubernamental. Después, en los siglos XVI y XVII, con la razón de Estado: ¿gobierno lo bastante bien, con la intensidad, la profundidad y el detalle suficientes para llevar el Estado al punto fijado por su deber ser, para llevarlo al máximo de su fuerza? Y ahora el problema va a ser: ¿gobierno bien en el límite entre demasiado y demasiado poco, entre ese máximo y ese mínimo que me fija la naturaleza de las cosas, esto es, las necesidades intrínsecas a las operaciones del gobierno?⁹⁴

¿Qué es un régimen de verdad o veracidad, en este contexto? No la forma en que se expresa un error, una mentira o una ilusión, es decir, no la forma en que una mentira llega a presentarse como verdad. Sino el cruce de ciertas prácticas y saberes que constituyen e instalan una verdad. No una apariencia de verdad; sino todo lo contrario. La potencia de un régimen de veracidad consiste en que tiene la capacidad de generar realidad. Pero por otra parte, todo régimen de veracidad se constituye históricamente⁹⁵. Un régimen de verdad genera un horizonte de sentido. En la medida que este régimen de verdad se vuelve

⁹³ "El liberalismo rompe con la "razón de Estado" que, desde fines del siglo XVI, buscaba en la existencia y el fortalecimiento del Estado el fin capaz de justificar una gubernamentalidad creciente y reglamentar su desarrollo. La *Polizeiwissenschaft* desarrollada por los alemanes en el siglo XVIII, ya fuera porque les faltaba una gran forma estatal o, también, porque la estrechez de los recortes territoriales les daba acceso a unidades mucho más fácilmente observables con los instrumentos técnicos y conceptuales de la época, se basaba siempre en este principio: no se presta una atención suficiente, demasiadas cosas se escapan, dominios demasiado numerosos carecen de regulación y reglamento, el orden y la administración faltan; en síntesis; se gobierna demasiado poco". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 360.

⁹⁴ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 36.

⁹⁵ "La apuesta de todas esas empresas acerca de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad y el tema del que les hablo hoy es mostrar que el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de, saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 37.

hegemónico, el horizonte de sentido que genera se presenta como ahistórico⁹⁶. En buena medida historizar el surgimiento de este régimen de verdad, realizar su genealogía, es ya una propuesta contrafáctica que impide la deshistorización del horizonte de sentido y de verdad, como horizonte único y definitivo. Para Foucault, esa racionalidad gubernamental, ese particular arte de gobierno autolimitado por el principio de economía máxima del Estado y que constituye un régimen de verdad es lo que en términos generales sirve como primera caracterización del Liberalismo.

Pero ¿qué quiere decir "autolimitación de la razón gubernamental"? ¿Qué es ese nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar, ese nuevo tipo de cálculo consistente en decir y hacer decir al gobierno: acepto todo eso, lo quiero, lo proyecto, calculo que no hay que tocarlo? Y bien, creo que, a grandes rasgos, es lo que llamamos "liberalismo".⁹⁷

Se trata de una primera caracterización al menos curiosa. No es que Foucault olvide o desestime condiciones importantes de los regímenes liberales para su caracterización. Como por ejemplo los métodos de transacción de dicho mínimo de gobierno y su atomización en diversos poderes, que permitan, en efecto, limitar las prácticas de gobierno, a saber, constitución, parlamento, prensa, comisiones de investigación, entre otras. De hecho, ocupará gran parte de la segunda lección del curso a estos menesteres. Pero el interés fundamental es genealógico, es decir, le interesa el montaje de prácticas y saberes, e incluso luchas, que permitan pensar el principio de racionalidad inherente al arte de gobernar liberal⁹⁸. Este principio de racionalidad, es a la vez un régimen de verdad que proyecta un horizonte de sentido y que Foucault designa como 'razón gubernamental'. Como veíamos, esta razón gubernamental se distancia de la razón de estado; puesto que incluso la existencia del estado no es un dato natural. Por el contrario, presenta como elemento base para el desarrollo de la Gubernamentalidad,

⁹⁶ Quizás en este sentido apunten las tesis que diagnostican el final de la historia al interior del régimen de verdad liberal, presentándolo como metafenómeno político-económico y declarando su establecimiento definitivo. Resulta muy conocida la tesis de Fukuyama al respecto, tesis que aunque ha sido matizada con el correr de los años refleja de forma paradigmática la deshistorización de tal horizonte de sentido, como horizonte único. La tesis por otro lado del fin de las ideologías implica como petición de principio la aceptación de un particular estado de cosas definido justamente por el régimen de verdad liberal.

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 39.

⁹⁸ Esto es bastante decidor, un análisis puramente ideológico del Liberalismo no podría realmente acercarse a las condiciones de establecimiento de las políticas neoliberales en Chile, por ejemplo, si consideramos la relación ideológica básica entre Liberalismo y Democracia, a la vez que la consideración fáctica – táctica- del establecimiento de las políticas neoliberales en plena dictadura. Una análisis de estas prácticas muestra que, en efecto, la relación entre Democracia y Liberalismo, resulta más bien instrumental; sobretodo entendiendo el montaje de estas racionalidades de gobierno. Es decir, bajo la óptica de que efectivamente en las democracias liberales subsisten elementos de una racionalidad policial, conviviendo con otros de una racionalidad gubernamental liberal. Por lo tanto, el análisis del programa liberal no se condice con las realidades y prácticas concretas que efectivamente articulan lógicas políticas diversas, algunas de carácter decididamente democrático, otras de carácter autoritario. Interesante a este respecto es someter a análisis la articulación del neoliberalismo y la doctrina de seguridad nacional, como elementos fundamentalmente antagónicos; que sin embargo desde el punto de vista estratégico-político presentaron, y en cierto sentido siguen presentando una relación bastante particular en los procesos intervencionistas norteamericanos.

no al estado, sino a la sociedad. *“La reflexión liberal no parte de la existencia del Estado para encontrar en el gobierno el medio de alcanzar ese fin que aquel sería para sí mismo, sino de la sociedad, que resulta mantener una relación compleja de exterioridad e interioridad con respecto al Estado”*⁹⁹. Esta distinción, si bien tiene asidero en las relaciones sociales y las instituciones jurídicas, pertenece de suyo a la óptica liberal y a este régimen de veracidad que funda la razón gubernamental. Al punto que hoy se aplica la distinción entre estado y sociedad civil como una estructura de análisis ahistórico, que permite examinar los diversos sistemas a lo largo de la historia, y no como una distinción que tiene asidero – pues efectivamente lo tiene- en una particular tecnología de gobierno.

En segundo lugar, cuestión que ya he sugerido, se encuentra el problema del análisis de la libertad, entendida como libertad de los individuos. Efectivamente, para Foucault, la designación Liberalismo, no obedece a que el liberalismo haya generado una suerte de aumento de la libertad de los individuos.

Si se habla de liberalismo con referencia a ese nuevo arte de gobernar, esto no quiere decir que se esté pasando de un gobierno que era autoritario en el siglo XVII y principios del siglo XVIII a un gobierno que se vuelve más tolerante, laxista y flexible. No quiero decir que no sea así, pero tampoco que sea así. Me refiero a que una proposición como esa no puede tener, a mi juicio, demasiado sentido histórico o político¹⁰⁰.

Como decía, la designación ‘liberalismo’ no obedece a un proceso político de liberación de los individuos en términos de prácticas individuales. Si bien es cierto, que se acompaña de un proceso de afianzamiento de derechos individuales, el asunto central para Foucault pasa por un núcleo absolutamente distinto. De hecho nos presenta una imagen bastante particular. A su entender el liberalismo consume libertad, en dos sentidos. Por una parte, la requiere, la necesita, y entonces está obligado a producirla. Pero a la vez, necesita administrarla, mantenerla. Por lo tanto genera una suerte de contradicción curiosa, toda vez que el imperativo de administrar la libertad es de suyo contradictorio.

Si empleo el término "liberal" es ante todo porque la práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en la medida en que sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc. Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizada.¹⁰¹

⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 361.

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 82.

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 84.

De este modo, se produce una contradicción curiosa que resuena en lo que he designado como la paradoja biopolítica del liberalismo. El principio de administración de la libertad es también el principio de su clausura. *“Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera”*¹⁰². El problema de la libertad es parte del problema de las condiciones para la generación del mercado. Se anuncia aquí una situación al menos compleja; pues la administración de la libertad, es decir, de su existencia y de sus límites requiere medidas de todo tipo, medidas anti-monopólicas, medidas anti-dumping, medidas anti-colusión, medidas para evitar la hegemonía comercial. Hay que prestar una especial atención a este punto: las condiciones necesarias para el desarrollo del mercado, las condiciones de libertad necesarias, no están aseguradas en forma natural. Justamente la razón gubernamental, debe asegurarlas, y debe asegurarlas además bajo el principio en permanente peligro de economía del estado. Esto es aplicable también para la razón de estado, en la medida que el mercantilismo en cierto sentido ya se hizo cargo de algunas de estas dificultades, y el mercantilismo es una expresión bastante fuerte de la razón de estado. Pero en las condiciones del liberalismo contemporáneo, esto resulta más problemático; pues estas regulaciones en cierto sentido deben convertirse en autorregulaciones, elaboradas según una matriz común, pero propuestas y administradas por actores diversos, en el mejor de los casos, con la menor participación del estado.

Lo que es relevante mostrar en primer lugar, es que tras las prácticas y saberes que se conjugan en el liberalismo, tras el principio de economía política, hay un régimen de veracidad que proyecta un horizonte de sentido particular. Sobre este régimen de veracidad, a propósito de él y de sus condiciones históricas es necesario comprender las prácticas liberales.

Lo que nos interesa, en cualquier caso, de este análisis del Liberalismo, es su relación con las prácticas de poder que se nos muestran a partir de la categoría *biopolítica*. Lo que hemos visto, hasta ahora, es una transformación de estas prácticas de poder desde una anatomopolítica de los cuerpos individuales a una biopolítica de la población, según lo presentado en el curso de 1978. Ahora bien, esto es coherente en el ámbito de la *razón de estado*, donde el problema se expresa en tecnologías de disciplina y control. En el liberalismo opera una transformación de estas prácticas a lo que podríamos considerar prácticas de regulación de la población y de los sujetos. Estas prácticas, en todo caso ofrecen una paradoja, como ya se ha mencionado, pues implican volver sobre el principio de gobierno, opuesto al principio de economía máxima del estado. No obstante, en la presentación que realiza Foucault, tanto del ordoliberalismo alemán como del neoliberalismo norteamericano, se abre un fenómeno curioso de sofisticación de estas prácticas que permiten asumir esta paradoja; no, por cierto, eliminarla. En este sentido, la categoría

¹⁰² FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p.84.

biopolítica, su recorrido analítico nos ofrece un escenario particular para mirar el problema del liberalismo contemporáneo como régimen de gubernamentalidad.

2.3.7. El caso del neoliberalismo alemán y las transformaciones de la idea de regulación.

Tanto el Ordoliberalismo alemán como el neoliberalismo norteamericano son presentados por Foucault, como formas críticas de un “exceso de gobierno”. El ordoliberalismo tiene sus primeros antecedentes teóricos en la década de 1930 en Alemania, en las propuestas presentadas a través de la revista *Ordo*, que en cierto sentido explica la designación ordoliberalismo. En cierto sentido, pues a la base de esto hay un criterio más amplio que se refiere a las razones por las cuales los ordoliberales presentaron la idea de *marco*. No obstante, las políticas ordoliberales no fueron estrenadas con claridad, sino hasta el periodo que va desde los años 1948 a 1962. Respecto del término neoliberal, Foucault remite tanto al proceso alemán como al norteamericano, como dos formalizaciones diferentes aunque conexas del liberalismo actual, o neoliberalismo.

Tomemos entonces, si les parece, las cosas en la etapa actual. ¿Cómo se presenta la programación liberal o, como suele decirse, neoliberal en nuestra época? Como saben, se la detecta en dos formas principales, con un punto de anclaje y un punto histórico diferentes, digamos: el anclaje alemán que se conecta con la República de Weimar, la crisis del 29, el desarrollo del nazismo, la crítica del nazismo y, por último, la reconstrucción de la posguerra. El otro punto de anclaje es el norteamericano, vale decir, un neoliberalismo que, por su parte, se refiere a la política del *New Deal* a la crítica de la política de Roosevelt, y que va a desarrollarse y organizarse, sobre todo después de la guerra, contra el intervencionismo federal, además de los programas de asistencia y otros programas establecidos, en especial, por las administraciones demócratas, Truman, Kennedy, Johnson, etc.¹⁰³

Respecto al proceso de gubernamentalidad liberal del siglo XX en Alemania, Foucault utiliza en forma prácticamente indistinta la designación ordoliberales o neoliberales, digo prácticamente indistinta, porque tiende a privilegiar el uso del término ordoliberal para referirse en forma específica a las propuestas y los teóricos de la escuela de Friburgo, que como mencionaba, se reunieron en torno a la revista *Ordo* a partir de 1936. A estos teóricos y sus propuestas Foucault los llama ordoliberales; aunque en ocasiones también los designa con el rótulo más general de neoliberales¹⁰⁴. Es decir, El ordoliberalismo, puede ser

¹⁰³ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 97.

¹⁰⁴ Los usos de Foucault de los términos *ordoliberal* y *neoliberal* sugieren que el adjetivo neoliberal es de uso más amplio. Foucault lo emplea para referirse a alemanes y norteamericanos en general, e incluso aunque en menor medida a lo que llama neoliberalismo francés o japonés. Por el contrario tiende a adjetivar nacionalmente cuando busca una distinción (neoliberalismo alemán – neoliberalismo norteamericano). Por tanto, la expresión *neoliberalismo alemán* sería aun más restringida. Sin embargo, no es tan claro que el término Ordoliberal sea una tercera especificación, es decir, una especie del género neoliberales alemanes. En este sentido, ocupa en forma casi indistinta los términos ordoliberalismo alemán o neoliberalismo alemán en lo que refiere al análisis; aunque siendo particularmente cuidadoso habría que distinguir que no todos los

entendido como el punto de origen del neoliberalismo alemán, y por tanto son también neoliberales. Sin embargo resulta preferible la designación *ordoliberales*, por dos razones, primero porque la raíz *ordo*, hace relación directa a la idea de organización o marco, que es la idea más característica del modelo alemán en relación al norteamericano. Y en segundo lugar, porque Foucault en el resumen del curso privilegia el uso de esta designación para hablar en conjunto del neoliberalismo alemán.

El ordoliberalismo –o neoliberalismo alemán- puede considerarse una reacción por una parte económica y por otra política a los excesos que implicaron las economías dirigistas y planificadas posteriores a la primera guerra, y en particular del régimen nazi. Aunque también una reacción a la idea de “política social” del keynesianismo, que es vista como un proceso de intervención. Foucault lo caracteriza del siguiente modo.

El ordoliberalismo, en su trabajo sobre los temas fundamentales de la tecnología liberal de gobierno, trató de definir lo que podía ser una economía de mercado, organizada (pero no planificada ni dirigida) dentro de un marco institucional y jurídico que, por un lado, brindara las garantías y limitaciones de la ley y, por otro, asegurara que la libertad de los procesos económicos no produjera distorsiones sociales.¹⁰⁵

En este sentido, resulta interesante detenerse en la idea de *marco*. El exceso de gobierno -representado por la máxima expresión de la razón de estado, como podría ser el régimen nazi- no puede ser contrarrestado sin que esto implique distorsiones sociales importantes. Por lo tanto, se requiere un proceso de organización que es justamente el *marco*. Ahora bien esta propuesta no se sustenta en una cuestión sólo de táctica política. Sino en ciertas convicciones básicas del ordoliberalismo, que no considera al mercado como un hecho o un dato natural; sino como un desafío a generar y mantener. Se requiere establecer un mercado que no se genera de manera natural, y que tampoco puede funcionar de manera natural, a riesgo justamente de una serie de conflictos, tensiones y distorsiones sociales. Por el contrario, el mercado requiere un marco, es decir, una serie de condiciones que lo hacen posible y

neoliberales alemanes son directamente ordoliberales, sino los que participaron en el trabajo teórico de la década de 1930. Con todo, Foucault extiende el uso del término *ordoliberal* al neoliberalismo alemán en su conjunto. Una situación similar sucede con los términos anarcocapitalismo, anarcoliberalismo y neoliberalismo norteamericano. Como en otras ocasiones a lo largo de los cursos, y por un fenómeno muy relacionado con la exposición oral, conviven usos más o menos restrictos para los mismos términos. Para revisar el uso de estas expresiones resulta especialmente práctica la clase del 7 de febrero de 1979. Para profundizar en las discusiones y diferencias que Foucault había señalado entre ordoliberalismo alemán y norteamericano, e incluso entre las formas del liberalismo clásico Ver DARDOT, Pierre; LAVAL Cristian. *La nueva Razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013. En el caso del neoliberalismo francés puede revisarse también DENORD François. *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*. Démopolis, París, 2007.

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 365.

sostenible. De esta manera el ordoliberalismo genera una serie de innovaciones respecto del planteamiento liberal clásico.¹⁰⁶

La primera de estas transformaciones se relaciona con la concepción del estado y su relación con el mercado. Donde el liberalismo clásico buscaba la liberación del mercado o de los mercados y buscaba limitar la acción del estado, el ordoliberalismo produce una inversión que busca generar al estado desde el mercado, desde la racionalidad de éste. En el esquema clásico, la libertad del mercado es definida por el estado; no obstante, en este último esquema, es la libertad de mercado la que se vuelve principio organizador del Estado.

En otras palabras en lugar de aceptar una libertad de mercado definida por el Estado y mantenida de algún modo bajo vigilancia estatal -lo cual era, en cierta forma, la fórmula inicial del liberalismo: establezcamos un espacio de libertad económica, circunscribámoslo y dejémoslo circunscribir por un Estado que ha de vigilarlo-, pues bien, dicen los ordoliberales, es necesario invertir por completo la fórmula y proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado, desde el comienzo de su existencia y hasta la última forma de sus intervenciones. Para decirlo de otra manera, un Estado bajo la vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado.¹⁰⁷

Este planteamiento nace de una crítica al Estado, que por lo demás se ha vuelto bastante común. Crítica que tiene como referencia inmediata el estado nazi; pero que resulta más general. El problema, de la ineficiencia económica pasa justamente por los defectos del estado, por su intervención, por su crecimiento. Luego, el estado es algo a producir o reformar a partir de los principios del mercado. De este modo, se corrigen los defectos del Estado. Se trata de un primer giro, que en cualquier caso caracteriza también al neoliberalismo norteamericano o anarcoliberalismo, e incluso éste lo profundiza; pero que con respecto al liberalismo clásico ofrece una novedad. La situación considerada casi natural por el liberalismo clásico –entre otras razones porque respondía a las condiciones jurídico políticas de la época- de un estado que vigila la libertad del mercado y la posibilita custodiando la propiedad privada, implica demasiados peligros en el ejercicio de gobierno. Toda vez que, esta vigilancia y custodia adolece de los defectos del estado y es un obstáculo permanente al funcionamiento del mercado. La economía de

¹⁰⁶ "...para responder: "si, la economía de mercado puede efectivamente informar al Estado y reformar la sociedad, o reformar el Estado e informar a la sociedad", los ordoliberales llevaron a cabo una serie de desplazamientos, transformaciones, inversiones en la doctrina liberal tradicional..." FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 150.

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 149.

mercado se vuelve, entonces, el principio legitimador y formalizador del Estado¹⁰⁸ en esta particular forma de racionalidad gubernamental.

La segunda de estas características es la *competencia*. Cuestión que se había ya presentado en forma problemática en lo que Foucault llama la *balanza europea*, es decir esa forma de equilibrio europeo que permitió la competencia entre los estados en vistas a su fortalecimiento y que fue clave en el periodo del mercantilismo; pero que no obstante, se mantuvo en el suspenso de la paz armada. Competencia entre los estados que se enmarca aún dentro de la razón de estado; pero que ya muestra la inestabilidad de los equilibrios y las desigualdades. “Para decirlo con claridad, la competencia, en el que es el mejor en el juego de la competencia, va a introducir en Europa una serie de desigualdades, unas desigualdades que irán incrementándose y serán sancionadas por un desequilibrio en la población y por ende en las fuerzas militares, y se llegará entonces a esa famosa situación imperial de la que el equilibrio europeo, desde el Tratado de Westfalia, quiso liberar a Europa.”¹⁰⁹. Foucault explica este tipo de competencia mercantilista bajo la metáfora del juego de suma cero, es decir, que esta competencia entre los estados implica que hay un ganador y un perdedor; sin embargo, la balanza europea impide que haya un perdedor permanente, a través del juego de la militarización y la diplomacia. La competencia entre los estados, en todo caso, resulta una cuestión compleja. Pero el desplazamiento que el ordoliberalismo propone en esta materia afecta a la definición misma del mercado en la concepción del liberalismo clásico que veía en el *intercambio* el núcleo articulador del Mercado. Se produce un desplazamiento desde el *intercambio* a la *competencia*, y por tanto desde la *simetría* a la *desigualdad*. Si bien, como se ha presentado a propósito de la balanza europea, el problema de la competencia – al menos en lo que refiere a la competencia entre los estados- se había tematizado ya desde el siglo XIX, para Foucault los ordoliberales introducen una originalidad en el tratamiento del tema. No se trata de considerar la competencia como un dato natural¹¹⁰, así como el estado o el mercado no deben naturalizarse, es necesario salir de la “ingenuidad naturalista”

¹⁰⁸ Esto tiene una explicación histórica a partir de la propia génesis de políticas neoliberales tal como lo plantea Foucault. Me explico, en 1948 –momento en el que Foucault contextualiza el inicio de estas prácticas- Resulta necesaria la reconstrucción del estado alemán a partir de un principio de legitimación distinto tanto a la razón de estado, como al principio del pueblo alemán, ambos principios están descartados por la experiencia del régimen nazi. Esto explica en buena medida, que la Democracia Cristiana alemana, las confederaciones sindicales, y el Partido social demócrata alemán -de inspiración social cristiana los dos primeros y marxista el último- hayan adherido a la nueva gubernamentalidad liberal; en el primer caso tempranamente, y en el último con cierta posterioridad. Del mismo modo, en una primera instancia reivindicando una economía social de mercado, para posteriormente aceptar directamente una economía de mercado. No obstante, estas causalidades históricas no implican que el giro conceptual no se realice. Independientemente de las razones que generaron el suficiente consentimiento social, se produce un giro fundamental en esta concepción de la economía de mercado como legitimadora y formadora de una nueva forma de estado.

¹⁰⁹ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 70.

¹¹⁰ “La competencia como lógica económica esencial sólo aparecerá y producirá sus efectos de acuerdo con una cantidad de condiciones que habrán sido cuidadosa y artificialmente establecidas”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 153.

en términos generales. Por lo tanto, la competencia, no sólo entre los estados, también entre los individuos, no es un dato natural; sino un fenómeno a provocar y un objetivo permanente.

...la competencia pura no es un dato primitivo. No puede sino ser el resultado de un prolongado esfuerzo, y, en rigor, jamás podrá alcanzarse. La competencia pura debe y no puede ser más que un objetivo, un objetivo que supone. Por consiguiente, una política indefinidamente activa. Se trata, por lo tanto, de un objetivo histórico del arte gubernamental; no es un dato de la naturaleza que sea necesario respetar.¹¹¹

Nos encontramos aquí con una inversión curiosa. El principio de 'no gobernar demasiado', que para los liberales clásicos funda el *laissez faire*, en base a una naturalización del mercado, se transforma para los ordoliberales en base al supuesto contrario, es decir, en base al supuesto de lo artificioso del mercado. El libre intercambio entre los individuos, en base a los mecanismos naturales de oferta y demanda es desplazado del centro de la cuestión económica por el principio de competencia al cual debe aspirar el arte de gobernar. Suceden aquí dos fenómenos conexos; por una parte el intercambio requiere una simetría entre individuos; por el contrario, la competencia funda relaciones de desigualdad. En segundo lugar, el principio de 'no gobernar demasiado' ya no implicará sólo el empequeñecimiento del estado, y el consecuente debilitamiento de la policía interna; sino que fijará la principal tarea del estado y del gobierno, a saber, gobernar para el mercado, para producir las condiciones de la competencia, orientarse en forma activa a una competencia pura.

En buena medida esto constituye una tercera característica, es decir, una suerte de fusión, de indiferenciación entre gobierno y mercado. Ya no hay dos ámbitos distintos, el del estado y el del mercado, sino que se trata de una forma de gubernamentalidad donde se superponen la esfera política y los mecanismos del mercado. Queda quizás la principal característica del ordoliberalismo, el marco, que además nos propone el problema biopolítico.

El marco es sin duda el concepto clave del ordoliberalismo. El marco es la reunión de las condiciones que hacen posible el mercado. Esto bajo el supuesto neoliberal de que el mercado no es un dato natural. En estas condiciones opera la característica presentada respecto a la producción y administración de la libertad o consumo de libertad. También se encuentran las condiciones de instalación del estado, es decir, un estado que gobierna para el mercado. Finalmente se encuentran las condiciones de competencia. Si bien estos son los aspectos que Foucault destaca, es posible identificar algunos otros; no es relevante una enumeración exhaustiva de esto. Lo que sí es decididamente relevante es la manera en que Foucault caracteriza la idea de marco a partir del ordoliberalismo. En primer lugar, el marco es la principal tarea de la gubernamentalidad.

¹¹¹ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 153.

Por consiguiente, la inquietud principal y constante de la intervención gubernamental, al margen de esos momentos de coyuntura de los que les hablaba hace un rato, deben ser las condiciones de existencia del mercado, es decir, lo que los ordoliberales llaman el "marco"¹¹²

Aquí aparece el marco, en primer lugar, como el objeto de la gubernamentalidad, y en segundo, como "las condiciones de existencia del mercado". Como ya se mencionaba, esto implica un nivel de organización, que los ordoliberales no consideran intervención estatal; pues no está referida directamente al mercado; sino a las condiciones que lo hacen posible, al marco.

¿Será preciso entonces actuar sobre qué? No sobre los precios, no sobre tal o cual sector poco rentable para asegurar su sostén: todas esas intervenciones son malas. ¿Sobre qué actuarán las buenas intervenciones? Y bien, sobre el marco. Es decir, primero, sobre la población.... También habrá que intervenir en el plano de las técnicas... En tercer lugar, modificar también el régimen jurídico... Cuarto, modificar, en la medida de lo posible, la distribución de los suelos y la extensión, la naturaleza y la explotación de las tierras disponibles. Para terminar, y en última instancia, es preciso poder intervenir sobre el clima.¹¹³

Esta idea del marco resulta de suma relevancia pues va a implicar un principio de sofisticación de la intervención o de la regulación. A diferencia de algunas posturas actuales que entienden un 'marco regulatorio' como una forma de control del mercado, orientado justamente a que las acciones del mercado no se salgan de control, por ejemplo en términos ambientales, en lo que atañe a los derechos laborales, a las condiciones de seguridad y salubridad, por nombrar algunos elementos entre otros. El marco tiene como elemento clave en la formulación de los ordoliberales una forma de organización de las condiciones extraeconómicas pero que son necesarias para la formulación de un mercado, o dicho en forma aún más directa, las condiciones previas para que un fenómeno económico pueda funcionar en una economía de mercado. Si atendemos a la cita, la regulación o fijación de precios, por ejemplo es una intervención propiamente económica, y por lo tanto no cumple con las condiciones de la economía de mercado, que implica el principio de no intervención. Por esta razón Foucault ironiza con la expresión 'mala intervención'. Las 'buenas intervenciones' son las que diferencian para los ordoliberales una 'economía intervencionista o planificada' de una 'economía organizada y ordenada' en función del mercado. Por otra parte si atendemos a la enumeración de los cinco aspectos que Foucault puntualiza: población, técnica, régimen jurídico, gestión de tierras y clima. Nos encontramos justamente con una enumeración de marco. Estos cinco aspectos no agotan la extensión de los elementos que implica el marco. De hecho puntualmente, estos cinco aspectos refieren exclusivamente a un ejemplo sobre cómo incorporar la agricultura europea a una economía de mercado en 1952; por lo tanto son sólo ejemplos. Sin embargo, este caso resulta iluminador en términos biopolíticos, pues el tema está presente con claridad en cuatro

¹¹² FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 172.

¹¹³ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 173.

de los cinco aspectos mencionados. En primer lugar la población y en último el clima, lo que no requiere mayor comentario. Pero en lo que refiere a la incorporación tecnológica y a la gestión de tierras, en ambos casos el componente biopolítico también está presente con cierta claridad, toda vez que esto se traduce fundamentalmente en una apropiación de habilidades y una reforma agraria. Lo que sucede con el problema del marco obedece, como decía, a una sofisticación del problema del control. Los saberes de policía del siglo XVIII y XIX que se orientaban al fortalecimiento del estado, ejercían una biopolítica de la población, con fuertes características disciplinarias. No obstante, como la finalidad política se ve trastocada en el liberalismo actual. Los saberes de policía se ven desplazados por una política social, o de seguridad y asistencia, que tiene como principal función asegurar el marco. Pues una vez despejados problemas propios de la evolución económica, como los regímenes jurídicos o la redistribución y gestión de tierras, es decir una vez asegurados los elementos básicos que propician y hacen posible una economía de mercado; una vez que se ha llegado a aquella situación económica ideal, es decir, que las condiciones para el mercado son estables y por lo tanto es cada vez menos necesaria 'la buena intervención'; una vez dada aquella situación, el mercado se traduce cada vez más en población. Un mercado mayor, equivalente a una economía más grande, será el que tenga una masa de población potencialmente activa más grande. Es decir, una población apta para la economía de mercado. Un homo œconomicus, fundamentalmente distinto al hombre del intercambio del liberalismo clásico. Un homo-empresa. "El homo œconomicus que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción"¹¹⁴.

Es importante aquí destacar que el propio Foucault a lo largo del curso desplaza la cuestión de una 'política de la vida', de una biopolítica, en términos explícitos; y se dedica a la cuestión del liberalismo, fundamentalmente del neoliberalismo alemán. En buena medida, el asunto de una política de la vida, quedará desplazado permanentemente y sólo se le puede descubrir entre líneas. No obstante, a propósito de esta cuestión del homo œconomicus es donde más se aclara el asunto, incluso a través de la referencia explícita del término *Vitalpolitik*.

Pero ¿qué es esa Vitalpolitik de la que Rüstow hablaba y de la que ahí tenemos una expresión? De hecho, como bien advertirán, no se trata de constituir una trama social en la que el individuo esté en contacto directo con la naturaleza, sino de constituir una trama social en la que las unidades básicas tengan precisamente la forma de la empresa¹¹⁵

Estas unidades básicas son en primer lugar el individuo, el homo œconomicus de la competencia y de la gestión de sí mismo. Homo œconomicus fundamentalmente distinto al del mercantilismo y el intercambio.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 182.

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 185-186.

Pero además un *homo œconomicus*, que no es natural, que es un artificio, que es un tipo de vida, un tipo de hombre a generar. Se trata de un particular artefacto o producto que debe ser capaz de competencia y de asumir la forma empresa. De este modo, la forma empresa se traspasa a toda la trama social.

Por tanto existe una necesidad imperiosa por parte del neoliberalismo, en este caso alemán pero extensible a otras formas, para producir un tipo de población -masa de consumo- y un tipo de individuo -homo empresa-, que van a constituir la base fundamental del mercado. El desafío de esto, es que no se cuenta para llevarlo a cabo, o resultan contradictorias para esto, las prácticas de policía y los aparatos disciplinarios, que efectivamente responden a una lógica diversa. Esto que acabo de afirmar lo es en términos estrictamente conceptuales, de una "lógica pura neoliberal", que expongo de este modo para traerla a la luz. Como he sostenido a lo largo de este estudio, y como lo reafirmaré más adelante, en la práctica -o mejor dicho en los procesos históricos-, operan ciertos montajes y superposiciones entre los mecanismos de la disciplina y los de regulación y seguridad.

Volviendo sobre la argumentación, la producción de este tipo de población y de este *homo œconomicus* requieren efectivamente de intervención, bajo la forma sofisticada neoliberal de la organización y la regulación. Esta forma sofisticada está expresada en la conceptualización del marco. Es decir, hay aquí un primer paso que permite concebir liberalismo y regulación como formas no contradictorias, una suerte de traición al liberalismo clásico, un abandono de la naturalización del mercado y el confinamiento del *laissez faire* como un juego limitado, limitado justamente a un marco que lo hace posible. Recuerdo la pregunta que Foucault se hacía y que ya he traído a colación.

En un sistema preocupado por respetar a los sujetos de derecho y la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo puede tomarse en cuenta el fenómeno "población", con sus efectos y sus problemas específicos? ¿En nombre de qué y de acuerdo con qué reglas se lo puede manejar?¹¹⁶

Encontramos aquí un elemento de respuesta, la libertad de iniciativa de los individuos, no es un dato natural, como para el liberalismo clásico; sino un efecto a producir. Al menos no es un dato natural para los hombres en su conjunto, quizás para algunos, un grupo particular de hombres emprendedores. No obstante, las condiciones de una economía de mercado exigen que ésta no sea una característica más o menos desarrollada en ciertos individuos; sino por el contrario una constante social de la población en su conjunto. Como decía, un primer elemento de inversión de la lógica naturalista se da en la idea *marco*, que en cualquier caso es el puntapié inicial; sin embargo la regulación de la población en vistas a generar tal *homo œconomicus* requiere un desarrollo aún más sofisticado que lo encontramos en los sistemas de seguridad social.

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 359.

No pretendo aquí extenderme sobre las diferencias entre diversos sistemas de seguridad social, o incluso en la diferenciación entre esto y la idea de política social keynesiana¹¹⁷. Por lo demás los ejemplos de Foucault son muy acotados y tienden a abandonar el neoliberalismo alemán y centrarse en los programas franceses, con lo cual de cierto modo le resta continuidad al análisis. Sólo quiero mencionar los tres rasgos principales que Foucault propone en términos generales y detenerme quizás algo más en el tercero que entrega más luces respecto a lo que estamos proponiendo, vale decir, a las profundas transformaciones de las formas de control social en formas de regulación de la población en vistas al mercado. Estos tres rasgos son A) El abandono de las propuestas de redistribución de ingresos y socialización de los medios de producción, por propuestas de capitalización individual y asistencia a los individuos para asegurar un umbral económico básico. B) El principio de que cualquier propuesta de política social o sistema de seguridad y asistencia debe ser neutro económicamente, es decir, puede intervenir en las condiciones del marco; pero no en los procesos del mercado, siguiendo esta distinción entre intervención y organización, que ya he presentado. C) La política social debe impedir que los individuos salgan del juego económico.

Foucault presenta la cuestión del juego económico como un contrato social inverso. En el contrato social, quienes suscriben el acuerdo tácita o implícitamente participan de él, del contrato social, con sus reglas; a menos que el individuo se autoexcluya. En cambio, el juego económico requiere que nadie sea excluido, que todos participen, al menos desde un umbral básico de participación económica que será relativo a cada sociedad. En sociedades más ricas este umbral será más alto, y al contrario en sociedades más pobres.

En la idea de un juego económico tenemos lo siguiente: en el origen, nadie tuvo interés en formar parte del juego económico, y, por consiguiente, a la sociedad y la regla del juego impuesta por el Estado les corresponde procurar que ninguna persona sea excluida de ese juego en el que se ha visto atrapada sin querer participar de manera explícita.¹¹⁸

La regulación funciona entonces con un sistema de reglas endógenas y aplicables al marco, reglas que generan una serie de procedimientos. La normalización de los sujetos, no se relaciona ya con una idea de uniformidad o tipos ideales o esenciales normales. Lo múltiple y lo diferente es valioso en la medida que participa del juego como *homo œconomicus*, como hombre-empresa. Para lo cual la sociedad instala mecanismos que aseguren la no exclusión permanente y definitiva de los sujetos. Evidentemente, esto no anula la lógica de la desigualdad, inherente a la necesidad de competencia; pero sí, la lógica de la exclusión.

¹¹⁷ Para profundizar el tratamiento de Foucault a estos aspectos es conveniente revisar la clase del 7 de marzo. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 234-248

¹¹⁸ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 241.

Es necesario que la vida misma del individuo -incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación- lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple.¹¹⁹

Asistimos entonces a un proceso de sofisticación de los dispositivos biopolíticos, en interfases de regulación. Me parece que en este sentido hay que diferenciar el modelo del control, que busca la uniformidad de los individuos a partir de modelos ideales de normalización, con la consecuente exclusión de lo anormal y que opera por procesos de imposición, por ejemplo estatal, de ciertas conductas socialmente deseables o aceptables. Hay que diferenciarlo de este otro modelo de la regulación, donde los procesos de normalización no operan por tipos ideales, y donde se troca la lógica de la exclusión por la de la desigualdad, e incluso se busca eliminar completamente la exclusión del juego social, entendido como juego económico. Esto no quiere decir que las metas sociales no coincidan con conductas socialmente deseables; pero estas conductas ya no son impuestas por lógicas de disciplinamiento; sino por estrategias generales de regulación donde los individuos son invitados, estimulados, orientados a participar del juego económico, con una mayor performance, de manera más efectiva y con mayor recompensa a través del nuevo formato de *homo œconomicus*, como hombre-empresa.

2.3.8. El caso del neoliberalismo norteamericano y la extensión de la racionalidad de mercado al conjunto social.

Al igual que en Alemania, el neoliberalismo norteamericano se afirma en un proceso crítico a la intervención del estado reflejada en las políticas Keynesianas implementadas por Roosevelt; pero también en las proyecciones proteccionistas de seguridad social que se formaron como pacto social a partir de la participación en la segunda Guerra Mundial. En este sentido, al igual que en Alemania las políticas neoliberales del siglo XX en Estados Unidos son reacciones a una adversidad, adversidad que les permite instalarse como referente crítico de un tipo de gubernamentalidad anterior.

Creo que esos tres elementos: la política keynesiana, los pactos sociales de guerra y el crecimiento de la administración federal por medio de los programas económicos y sociales, constituyeron el adversario, el blanco del pensamiento neoliberal; éste apuntó a todo eso, se opuso a todo eso, para formarse y desarrollarse.¹²⁰

En segundo lugar, sucede –al igual que en Alemania– que el liberalismo se propone como formador del estado. Sin embargo, no hay un desplazamiento de la razón de estado; pues el estado norteamericano, ya desde el proceso de Independencia surge como una propuesta liberal, e incluso de reivindicaciones propiamente económicas. “El liberalismo tuvo en los Estados Unidos, durante el periodo de la Guerra de Independencia, más o menos el mismo papel o un papel relativamente análogo al desempeñado por el

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 277.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 252.

liberalismo en Alemania en 1948”¹²¹. Por lo tanto, estas prácticas intervencionistas del siglo XX, que sirven de matriz para la reacción neoliberal, son en el fondo sólo una desviación temporal, que se explicaría por la crisis del treinta y el régimen de guerra. Aun así, ambas experiencias son vasos comunicantes entre la experiencia alemana y la norteamericana.

No obstante, a diferencia del proceso alemán que responde también a una serie de problemas táctico-políticos. El liberalismo en Norteamérica no es sólo una técnica de gobierno, sino una manera de pensar, una forma de ser transversal. Por tanto, que admite al decir de Hayek un poder utópico. Y la capacidad de llevar el análisis Neoliberal por derroteros absolutamente novedosos, que desbordan incluso el ámbito meramente económico. “El liberalismo como estilo general de pensamiento, análisis e imaginación”¹²². Con esta frase Foucault grafica esta “vocación” del neoliberalismo norteamericano, un ensanchamiento de la racionalidad económica a nuevos dominios.

El análisis foucaulteano desarrolla mucho más el neoliberalismo alemán, y de hecho le dedica bastante menos tiempo al neoliberalismo norteamericano. Esto se debe básicamente a que las características anunciadas ya en el neoliberalismo alemán se traspasan al neoliberalismo norteamericano, evidentemente con ciertos matices. De hecho, la participación de Hayek y Friedman en el proceso alemán, atestiguan en cierto sentido estas conexiones. Con todo Foucault propone, entre ambas expresiones, una diferencia que conviene tener a la vista.

Pero lo que despertó la atención de ese neoliberalismo norteamericano fue un movimiento completamente opuesto a lo que encontramos en la economía social de mercado de Alemania: mientras ésta considera que la regulación de los precios por el mercado -único fundamento de una economía racional- es tan frágil que es preciso sostenerla, ajustarla, 'ordenarla' a través de una política interna y vigilante de intervenciones sociales (que implica ayudas a los desempleados, cobertura de las necesidades de salud, una política de vivienda, etc.), ese neoliberalismo norteamericano procura más bien extender la racionalidad del mercado, los esquemas de análisis que ésta propone y los criterios de decisión que sugiere a ámbitos no exclusiva o no primordialmente económicos. Así, la familia y la natalidad; así, la delincuencia y la política penal.¹²³

Conviene prestar atención en esta cita a algunos aspectos, que por una parte nos permiten entender las diferencias de estas dos expresiones del neoliberalismo, como también sus líneas de continuidad. En pocas ocasiones, Foucault habla de una economía social de mercado, para referirse al modelo alemán. Cuando habla de ella, en efecto, se refiere al periodo inmediatamente posterior a 1948 y a las reivindicaciones que el Partido Social Demócrata alemán, de inspiración marxista, puso como condiciones

¹²¹ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 252.

¹²² FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 254.

¹²³ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 365.

estratégicas para la aceptación de una economía de mercado. Condiciones que en menor medida también enarboló la Democracia Cristiana alemana. En cualquier caso, estas condiciones o reivindicaciones desaparecen a partir de 1962, cuando el SPD renuncia a las propuestas marxistas y asume en forma programática la economía de mercado. En términos generales, Foucault analiza la economía de mercado del ordoliberalismo, o neoliberalismo alemán. No obstante, es importante reconocer esta diferencia que con tanta claridad propone Foucault en la cita anterior. Efectivamente, la idea de marco, permite la organización económica de las condiciones que el mercado requiere para su funcionamiento adecuado, funcionamiento que en ningún caso es un dato natural. En cambio, los norteamericanos, si bien acogen la idea de marco, como concepto, no aceptarán este ordenamiento, considerándolo una intervención; y por el contrario, como veremos a propósito de la teoría del capital humano y del problema de la delincuencia, proponen extender la racionalidad del mercado a nuevos ámbitos. Tomando en cuenta estas precauciones, conviene tratar más en detalle algunos aspectos del neoliberalismo norteamericano.

Foucault destaca dos temas de trabajo del neoliberalismo norteamericano. A) La teoría del capital humano. B) El análisis de la delincuencia y la criminalidad. Ambos tienen en común la extensión de la racionalidad de mercado a ámbitos o inexplorados, o que no habían sido considerados suficientemente desde la racionalidad económica.

La teoría del capital humano, para Foucault, es presentada por los norteamericanos, como una manera de soslayar la deficiencia teórica de los economistas al tratar el tema del trabajo como tema económico. Tema, la mayor de las veces, dejado de lado en el análisis; o traducido al *problema del tiempo*, por ejemplo en el análisis de Ricardo; o, nuevamente como ejemplo, a través de lo que presenta Marx como *fuerza de trabajo*. Según esto, la lógica del capitalismo sólo rescata del trabajo la fuerza, el tiempo y el valor producido. Los neoliberales norteamericanos entonces tematizan el trabajo como actividad económica. El problema se centra en la actividad humana, y por lo tanto es preciso preguntarse, qué implica el trabajo para el trabajador, cómo ocupa los recursos de qué dispone, etc. De este modo, introduce en la actividad laboral una racionalidad estratégica. El salario ya no es el valor-resultado del trabajo para el trabajador, sino un ingreso. Siguiendo la teoría del capital de Fischer, un ingreso es el resultado, producto o rendimiento de un capital. El salario, es entonces la renta de un capital. Descomponiendo el trabajo en capital, el salario ya no es el fruto de la fuerza y el tiempo; sino la rentabilización de un capital que implica la gama de condiciones, físicas, psicológicas, educativas, que hacen apto a un trabajador para ejercer un trabajo. Esto implica consecuencias importantes y hace reaparecer un tema que Foucault ya había presentado a propósito del neoliberalismo alemán que es la concepción de hombre-empresa. Esta concepción del capital humano, tiene a la base de su análisis la

noción de empresa como prisma básico, prisma que le permite llegar a concebir esta relación particular entre ingresos, capital y rentabilización, es decir, elementos del proceso empresarial, pero aplicados a los sujetos.

Podrán advertir que aquí tenemos, llevado al extremo, el elemento que ya les habla señalado en el neoliberalismo alemán y hasta cierto punto en el neoliberalismo francés: la idea de que el análisis económico debe reencontrar como elemento de base de esos desciframientos no tanto al individuo, no tanto procesos o mecanismos, sino empresas.¹²⁴

Acá el individuo aparece como empresario de sí mismo, es la cuestión de la vida la que está en juego. Si analizamos la forma de constitución del capital humano, tenemos que incluye elementos heredados y adquiridos. Foucault le dedica, a propósito de esto, algunas palabras al problema genético en la formación de capital humano, aunque esas palabras tienen cierto tono de política ficción, como el mismo Foucault reconoce. De todos modos, establece un punto que no puede sustraerse de la racionalidad económica en la medida que puede ser relativamente manejable. No obstante, se detiene con mayor énfasis en las condiciones que generan el capital humano adquirido por el individuo. Lo primero es el tema educativo, o la inversión en capacitación. Que va desde el tiempo que los padres dedican a sus hijos y el nivel de transmisión cultural que se da en la familia, como también las relaciones sociales en el tipo de instituciones educativas seleccionadas; y por supuesto, también, en los niveles de capacitación laboral, profesionalización, etc. El segundo tema importante es la salud, y los cuidados de la salud orientados a la formación de capital humano. También da algunos ejemplos de la migración como proceso de inversión sobre sí mismo, bajo el modelo del hombre-empresa. Otros ejemplos son posibles. Lo importante es entender esta dinámica de la vida humana como actividad económica.

En tal sentido, las condiciones de vida están dadas para cada sujeto por su salario, es decir, por la renta de un capital; por tanto, la teoría del capital humano su propia publicidad o socialización, constituye ya una forma de regulación de estos sujetos convertidos en empresas que requieren emprender, ser empresarios de ellos mismos. Lo más importante de este proceso es la extensión de una forma de racionalidad que opera en el mercado, hacia dimensiones absolutamente nuevas: los proyectos de vida de los sujetos, sus relaciones familiares, sus procesos educativos. Vemos aquí ciertos indicios de una forma de regulación que hace más sofisticada aún las formas de regulación presentadas por el ordoliberalismo alemán. En todo caso se trata de formas complementarias. Las políticas de seguridad social, por una parte; la racionalidad del capital humano, por otra, y por supuesto su socialización, van imbricándose como elementos articuladores de una forma de regulación de la vida de los sujetos, a partir de estrategias profundamente sofisticadas. No se trata entonces de la eliminación de los procesos de

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 264.

normalización; sino de su refinamiento en vistas a la administración del deseo y la producción de vida. El sujeto empresario de sí mismo forja sus condiciones materiales de vida a partir de la adquisición de un capital cultural, que implica insertarse en los procesos de educación formal. Procesos que son el primer apronte de la participación en el juego económico. Lógica que se agudiza con las estrategias de seguridad social que para este caso implican no una redistribución de ingresos a partir del fortalecimiento del sistema educativo; sino la generación de servicios educativos diversos y particulares entre los que el sujeto debe elegir, discriminar, y por supuesto financiar, como proceso de inversión de sí mismo. La lógica de la seguridad y la asistencia permiten que, si el umbral económico de estos sujetos resulta insuficiente, pueda recibir asistencia para el financiamiento individual de estas iniciativas.

El tratamiento del problema de la criminalidad es un asunto importante aunque puede desviarnos de lo central, toda vez que Foucault emprende a propósito del tema una serie de análisis de programas, experiencias y literaturas demasiado particulares. En cualquier caso, es necesario además tener a la vista que el tema de la criminalidad es un tema importante en el marco más general de trabajo de Foucault; tanto en lo que refiere a los compromisos políticos concretos, como con el análisis más general del poder. De hecho, el problema del encierro y el tratamiento de la criminalidad en las sociedades disciplinarias es un punto neurálgico para entender dicha mecánica de poder. En este caso, el problema de la criminalidad, o mejor dicho la conceptualización de la criminalidad por parte del neoliberalismo norteamericano, viene a fortalecer y profundizar lo expuesto respecto de la teoría del capital humano.

En primer lugar, Foucault identifica un deslizamiento desde el *acto* al *individuo*, al comparar la idea de crimen presente en el código penal francés y la definición de crimen de Gary Becker que pone el acento no en el acto criminal sino en el individuo. Me tomo prestada la cita a Becker; si bien el gesto no es de la mayor elegancia, me parece necesario para mantener el hilo de la argumentación. "Al rechazar, tanto aquí, como en los otros dominios de la teoría económica, todo juicio moral, el economista distingue las actividades criminales de las actividades legítimas sobre la sola base del tipo de riesgo en que se incurre. Las actividades criminales son las que hacen correr al individuo que se entrega a ellas un tipo de riesgo particular: el de ser apresado y condenado a una pena (multa, cárcel, ejecución)"¹²⁵. Foucault enfatiza que en esta definición está en juego el individuo, las actividades criminales no se definen en sí mismas, sino por el tipo de riesgo que hacen correr al individuo. Hay un segundo aspecto además, en el que Foucault no se detiene; pero que es de suma relevancia. Las actividades criminales se caracterizan por su diferencia con las actividades legítimas. Las actividades criminales, por tanto son ilegítimas socialmente

¹²⁵ El origen de la cita presenta algunos problemas, como lo deja claro el editor. Revisar la nota Nº 25 que el editor incorpora al texto. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 291.

hablando. Retomaré en breve este rasgo. Por el momento prestemos atención al problema del individuo y su relación con el riesgo.

El crimen, tal como ha graficado Becker, es una actividad eminentemente económica. El problema de su actividad no radica propiamente en el contenido de la misma, es decir no hay un juicio moral del crimen; el acto mismo se define en este caso por sus efectos, y por un tipo particular de efectos, un efecto posible, un riesgo. Es decir, no un efecto causado sobre otros individuos, una consecuencia negativa sobre un afectado; sino el riesgo que implica para el propio sujeto. En la óptica del *homo oeconomicus* como hombre-empresa, el criminal genera una inversión riesgosa sobre sí mismo. El riesgo está dado justamente porque al ser considerada no legítima se expone a una condena. Ahora bien, el riesgo no implica una consecuencia necesaria. En una apuesta riesgosa se puede rentabilizar o perder. El nivel de riesgo no implica necesariamente que una inversión, sea una mala inversión, al menos para el sujeto. “Esto quiere decir así mismo que el criminal, según esta perspectiva, no está marcado ni es interrogado en absoluto sobre la base de rasgos morales o antropológicos. El criminal es cualquier hijo de vecino. Es una persona cualquiera o, en fin, se lo trata como a cualquier otra persona que invierte en una acción, espera de ella una ganancia y acepta el riesgo de una pérdida”¹²⁶. Se trata de una idea bastante particular, si recordamos la propuesta de Bentham y su célebre panóptico, debemos reconocer que se trata de una idea antagónica. La extensión del disciplinamiento a través de una vigilancia permanente tiene como objetivo, anular las conductas desviadas, eliminar las actividades no legítimas, criminalidad cero. Como lo recuerda bien Foucault.

La ley penal y toda la mecánica penal con la que soñaba Bentham debían ser de tal manera que, a fin de cuentas, aun cuando en la realidad no pudiera suceder, dejaran de existir los crímenes. Y la idea del panóptico,... la idea de una gradación de las penas lo bastante sutil para que cada individuo en su cálculo, en su fuero interior, en su cálculo económico, pudiese decirse: no, de todos modos, si cometo ese crimen, la pena a la que me arriesgo es demasiado importante y, por consiguiente, no lo cometeré. Esa especie de anulación general del crimen que estaba en la línea de mira era el principio de racionalidad, el principio organizador del cálculo penal en el espíritu reformador del siglo XVIII. Ahora, por el contrario, la política penal debe renunciar de manera absoluta, a título de objetivo, a esa supresión, esa anulación exhaustiva del crimen¹²⁷.

Surge a este respecto un principio de tolerancia, que no está del todo definido; pero que tiene a la base un análisis económico de la actividad del individuo. La extensión de esta racionalidad de mercado, incluso a fenómenos como la criminalidad tiene una serie particular de consecuencias. En primer lugar el principio de normalización de los individuos debe ser matizado, el ámbito de lo socialmente aceptable se amplía; pero no sólo eso; incluso las conductas no aceptables socialmente, como la criminalidad, obedecen a la

¹²⁶ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 293.

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 297.

consideración económica. Tenemos ya que, surgen entonces nuevos principios reguladores que se complementan. Por una parte, la idea de *marco* ya aportada por el ordoliberalismo, y la noción de hombre-empresa, que se profundiza en la teoría del capital humano. Pero esta profundización, no es sino un primer indicio de la extensión de la racionalidad de mercado bajo el modelo del homo-empresa a distintos fenómenos, que previos al neoliberalismo norteamericano, eran considerados fenómenos más bien sociales que económicos. En cualquier caso, aquí reside un asunto importante para las recepciones más actuales del trabajo biopolítico. Ante esta concepción de homo *oeconomicus*, el aparataje conceptual que había servido para graficar las sociedades disciplinarias y sus dispositivos queda potencialmente suspendido. La lógica de la normalización de los sujetos y los aparatos disciplinarios no aplica; por el contrario, en este conjunto de elementos diversos que Foucault llama razón gubernamental operan mecanismos más sofisticados y con una intencionalidad diversa.

Lo que aparece en el horizonte de un análisis como éste no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que aprisiona a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental.¹²⁸

En esta cita se juega bastante. En primer lugar quisiera destacar lo más rotundo. El neoliberalismo, no puede ser entendido en los términos de las sociedades disciplinarias del siglo XVIII, ni tampoco como una mera sofisticación tecnologizada o informatizada de ellas. Por el contrario, no se interviene directamente en la vida de los sujetos, sino en los 'aspectos ambientales'. Tampoco se procede a la exclusión de lo no normalizable, de lo anormal, criminal o enfermo; por el contrario nada se excluye, todo se regula. En vez del disciplinamiento, tenemos la gubernamentalización de los individuos, y lo que permite esta gubernamentalización es justamente la concepción de homo *oeconomicus*. Si recogemos lo que ya se ha expuesto, esta racionalidad gubernamental incluso tiende a mantener siempre a los sujetos en el juego económico, no permite su salida, los sistemas de seguridad social aseguran justamente ese nivel básico de participación. Recordemos los cursos pasados, la biopolítica tiene un poder performático, deja morir, pero hace vivir, obliga, exige vivir. Esta característica se mantiene aunque cambia la forma de gestión de la vida, una vida autogestionada por una racionalidad gubernamental que exige la participación y administra el deseo. Autogestión del individuo, en un marco o ambiente organizado.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp 302-303.

Ahora bien, a riesgo de majadería, hay que insistir en el punto de que esto no implica que mirando los fenómenos políticos concretos del neoliberalismo actual haya que desechar el análisis disciplinario. Lo que Foucault está presentando es fundamentalmente una racionalidad, es decir un principio de inteligibilidad que anima las prácticas gubernamentales. En los acontecimientos históricos no operan racionalidades puras, sino montajes y superposiciones de ellas. En términos concretos, resulta necesario admitir que conviven y se superponen rasgos de carácter disciplinario e incluso de una anatomopolítica, aunque efectivamente hay una racionalidad dominante de carácter gubernamental y prácticas gubernamentalizadas. Si releemos la última cita que he traído a colación, de hecho Foucault presenta esta biopolítica de la autogestión de la vida y de la regulación ambiental como un horizonte. Utiliza además las expresiones, *imagen*, *idea*, e incluso *tema-programa*. Es decir, analiza una forma de gubernamentalidad que de hecho está instalada; pero también realizándose, desplegándose. En esta racionalidad a la vez instalada y en despliegue, se mantiene el factor de actividad característico del biopoder; pero a través de formas más sofisticadas e invisibles. El hombre empresa no es obligado por ninguna entidad centralizada a prácticas normalizadoras, por el contrario, la importancia de la generación de un capital cultural, lo empuja a prácticas en vistas de su adquisición, prácticas de gestión de sí, prácticas de capacitación, entre otras, prácticas que en cualquier caso son parte de la actividad económica permanente; puesto que además operan a través de prácticas de endeudamiento sostenido en el tiempo, bajo condiciones de cotización y capitalización individual como seguros de salud, sistemas de pensión, hipotecarios, créditos para la capacitación, etc. Efectivamente las conductas socialmente indeseables o ilegítimas implican una sanción, pero a la vez son asumidas en una lógica económica donde se entrelazan los diversos sistemas de construcción de los sujetos, en servicios más o menos autónomos¹²⁹. Recogiendo una expresión de Foucault, no operan ya dispositivos; sino 'interfases' de regulación gubernamentalizadas, con una lógica de poder redistribuido en diversos actores sociales, donde no todos los procesos de regulación surgen del estado. Sino que de una forma de gobierno más compleja donde participan los distintos actores sociales. Al decir de Foucault "El homo œconomicus es la interfaz del gobierno y el individuo"¹³⁰. No hay que entender este homo œconomicus como un modelo antropológico; sino como la modalidad de apropiación biopolítica que esta nueva forma de gobierno ejerce sobre los individuos.

¹²⁹ El problema de lo socialmente deseable o de los "comportamientos conformes" está a la base de las estrategias normalizadoras. En este sentido, el comportamiento conforme en la racionalidad gubernamental es una buena inversión, que recibe una recompensa socialmente deseable. *"Como ven, en ese momento la sociedad aparece como consumidora de comportamientos conformes, es decir; según la teoría neoliberal de1 consumo, productora de comportamientos conformes que la satisfacen por medio de cierta inversión. En consecuencia, la buena política penal no apunta de ningún modo a una extinción del crimen, sino a un equilibrio entre curvas de oferta del crimen y demanda negativa. O bien: la sociedad no tiene una necesidad indefinida de conformidad. La sociedad no tiene ninguna necesidad de obedecer a un sistema disciplinario exhaustivo. Una sociedad está cómoda con cierto índice de ilegalidad y estaría muy mal si quisiera reducirlo indefinidamente"*. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 297-298.

¹³⁰ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 292.

Y esto también, significa que si el individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es *homo oeconomicus*. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el principio de regulación del poder sobre el individuo, no va a ser otra cosa que esa especie de grilla del *homo oeconomicus*.¹³¹

En términos generales, a lo largo de las lecciones de *El nacimiento de la biopolítica*, el problema biopolítico en el contexto neoliberal no llega a desarrollarse suficientemente, como el propio Foucault reconoce en diversas ocasiones¹³². La cuestión de una *política de la vida*, queda postergada. Quizás por esa razón, haya más complejidades que en los cursos anteriores al momento de recuperar lo presentado por Foucault. No obstante, y aun admitiendo las disculpas del propio Foucault, es posible fijar algunos elementos claves para el análisis de la cuestión biopolítica en el escenario del neoliberalismo. A) El desplazamiento de la razón de estado por una razón gubernamental, que ya no implica un gobierno bajo la forma de estado centralizado, sino una manera de gubernamentalidad con poderes relativamente distribuidos en la sociedad o en los actores sociales, que asumen y practican las condiciones de esta gubernamentalidad. B) Este desplazamiento genera una paradoja inicial al liberalismo, paradoja que se resume en cómo articular un principio de *laissez faire*, con las necesidades de control de la vida de los sujetos y de la población en su conjunto. C) El desarrollo de las formas neoliberales actuales son en buena medida respuesta a esta paradoja e implican una transformación, e incluso en ciertos aspectos una inversión del Liberalismo clásico, donde destaca la sustitución del principio simétrico del intercambio, por el principio de desigualdad que forma la competencia. D) Se produce, en esta transformación, la desnaturalización del mercado y sus condiciones, al punto que la construcción y mantención de éstas, se vuelven las principales tareas de la nueva gubernamentalidad. E) Esta inversión, implica una descomposición del liberalismo, de modo que ya no se le puede estimar una doctrina unitaria que soporta a una ideología; sino que debe ser analizado como una forma de racionalidad gubernamental que alberga prácticas disímiles y que constituye un régimen de veracidad, más potente que una ideología y capaz de proyectar un régimen de sentido, particularmente problemático. F) Para despejar el problema biopolítico, del poder sobre la vida, en el contexto neoliberal es necesario tomar en cuenta las tecnologías de regulación, que son una expresión, a la vez de continuidad y de ruptura con los dispositivos de disciplinamiento y control; tecnologías o interfases de regulación que tienen como principal eje de desarrollo la noción y condición de *homo oeconomicus* del neoliberalismo como hombre-empresa. G) Es posible identificar el desarrollo de los fenómenos contemporáneos de seguridad y protección social, endeudamiento y la expansión de la racionalidad de mercado a los ámbitos sociales a través de la teoría

¹³¹ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 292.

¹³² "Les aseguro que, pese a todo, en un comienzo tuvo en verdad la intención de hablarles de biopolítica, pero después, como las cosas son lo que son, resulta que termine por hablarles extensamente -demasiado extensamente, tal vez- del neoliberalismo, y además del neoliberalismo en su forma alemana". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 217.

del capital humano, como mecanismos, entre otros, que permiten el funcionamiento de esta interfase de regulación, a través de la participación en el juego económico. De tal modo que la vida queda gubernamentalizada e imposibilitada de exclusión del juego económico.

2.3.9. Síntesis y proyecciones

A) *La transformación neoliberal de la idea de mercado como artificio.* Esta idea resultante bastante interesante. Foucault pretende demostrar que el neoliberalismo, no es una simple adecuación del liberalismo clásico que domina el mercantilismo y la balanza europea del siglo XIX; sino que opera una transformación profunda respecto de éste último¹³³. El elemento más significativo es la desnaturalización del mercado, que el liberalismo clásico pensaba como dato natural y sujeto a leyes naturales como las de la oferta y la demanda. El neoliberalismo por el contrario pensará que el mercado es un artificio, una realidad a construir y mantener. Puesto que la economía de mercado neoliberal, a diferencia de la economía liberal clásica privilegia la competencia, mucho más que la igualdad mercantilista, donde los sujetos proceden al libre intercambio¹³⁴. Por el contrario, para que una industria en específico funcione en una economía de mercado es necesario que una serie de condiciones lo permitan. Esta serie de condiciones posibilitantes del mercado, no son condiciones primeramente económicas y corresponde a lo que los ordoliberales llamaron *marco*¹³⁵ y que teóricamente desarrollaron ya desde 1930; pero que comenzaron a implementar a partir de la creación del comité científico nacional en 1948, en el contexto de la reconstrucción de postguerra.

B) *La expansión de la racionalidad de mercado a ámbitos tradicionalmente no económicos.* En conjunto con la idea anterior, de raíz alemana, los neoliberales norteamericanos propusieron cada vez con mayor intensidad, la proyección y expansión de las racionalidades del mercado hacia nuevos ámbitos, de modo

¹³³ "Pues no hay que hacerse ilusiones, el neoliberalismo actual no es en absoluto, como se dice con demasiada frecuencia, el resurgimiento, la recurrencia de viejas formas de economía liberal formuladas en los siglos XVIII y XIX, y que el capitalismo reactiva en nuestros días por una serie de razones que obedecerían tanto a su impotencia, a las crisis que atraviesa, como a cierta cantidad de objetivos políticos o más o menos locales y determinados". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 149.

¹³⁴ "La competencia como lógica económica esencial sólo aparecerá y producirá sus efectos de acuerdo con una cantidad de condiciones que habrán sido cuidadosa y artificialmente establecidas". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 153.

¹³⁵ "¿Será preciso entonces actuar sobre qué? No sobre los precios, no sobre tal o cual sector poco rentable para asegurar su sostén: todas esas intervenciones son malas. ¿Sobre qué actuarán las buenas intervenciones? Y bien, sobre el marco. Es decir, primero, sobre la población.... También habrá que intervenir en el plano de las técnicas... En tercer lugar, modificar también el régimen jurídico... Cuarto, modificar, en la medida de lo posible, la distribución de los suelos y la extensión, la naturaleza y la explotación de las tierras disponibles. Para terminar, y en última instancia, es preciso poder intervenir sobre el clima". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 173.

que la racionalidad neoliberal puede entenderse como una explosión de la racionalidad de mercado¹³⁶. A través de este proceso de expansión hay que comprender la proliferación de la razón gubernamental a las diferentes instituciones, saberes y prácticas.

C) *La teoría del capital humano como base explicativa del homo œconomicus*. Estas innovaciones implican una unidad económica distinta, que ya no se condice con el hombre del libre intercambio mercantilista; sino con la unidad *empresa*. Cada sujeto debe ser considerado empresa de sí mismo. Este es el tipo de *homo œconomicus* que requiere el modelo de la competencia a diferencia del modelo intercambista¹³⁷. La base de esta modificación substancial es la concepción de *capital humano*, que implica todo un giro en la concepción del trabajo, desde el modelo fuerza de trabajo-salario, a la lógica inversión-rentabilidad. De este modo, el *homo œconomicus* requiere invertir en sí mismo, en su propio capital, a través de especialización, capacitación, formas relacionales, salud, imagen pública, entre otros elementos que le permiten ampliar su capital humano y consecuentemente su rentabilidad.

D) *Las interfases de regulación se expresan en tecnologías fundamentalmente económicas*. La concepción de *homo œconomicus*, como empresario de sí mismo traslada a los proyectos personales y las relaciones familiares la lógica económica. De tal modo que, los procesos de capitalización individual, se transforman en procesos de construcción vital. La inversión individual en la propia educación o la de los hijos, asegura un nivel de relaciones sociales y de especialización legitimada socialmente. Del mismo modo, sucede con los seguros de salud, la adquisición de un nuevo idioma, las construcciones de imagen personal, la elección de pareja. Todos estos ámbitos se vuelven ámbitos de cálculo económico para el individuo, pues se trata de ámbitos potencialmente rentables, y en los que el *homo œconomicus* debe invertir si busca asegurar cierto nivel de rentabilidad. A la vez que explica y legitima el surgimiento de los mercados de educación, salud, seguridad, entre otros tan característicos de las prácticas neoliberales. En conexión con lo anterior, se desarrollan nuevas herramientas fundamentalmente crediticias y de seguros, que permiten a través del endeudamiento adquirir estos niveles de capital humano: créditos educativos, hipotecarios y planes de pensión individual, son los tres más relevantes; pues permiten dos situaciones muy particulares. Por una parte, un endeudamiento sostenido (el pago a plazos de la propia educación superior, seguido del hipotecario a varios años y además la permanente cotización individual en vistas a una pensión) funciona como elemento de ortopedia para los sujetos válidos o autónomos. Es decir, una cuota de endeudamiento sostenible, pero permanente, coacciona la participación económica de todos los

¹³⁶ "Es necesario que la vida misma del individuo -incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación- lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 277.

¹³⁷ "El *homo œconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción". FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 182.

sujetos. La segunda característica importante es que transforma el espacio vital en mercado. El nacimiento y la reproducción, la educación individual, la salud, la jubilación, la vivienda, más que necesidades de una sociedad en su conjunto, son mercados donde los individuos invierten y consumen. Del mismo modo, la seguridad social se vuelve una estrategia de participación económica; pues permite que nadie quede absolutamente excluido del juego económico¹³⁸. En la medida en que los mercados son las poblaciones, se requiere, cada vez más, que los sujetos menos válidos -para la competencia del hombre empresario de sí- no queden del todo excluidos del juego económico general, de manera que es necesario asegurar ciertas condiciones básicas no sólo de subsistencia; sino también de participación.

F) *La particular capacidad performática y utópica del homo œconomicus*. El neoliberalismo no debe considerarse una ideología, al menos en cuanto una ideología implica cierto encubrimiento de la verdad, un cierto maquillaje, una forma de mentira. Por el contrario, implica una relación tan particular con la verdad que debe considerarse un *régimen de veridicción*. Esto quiere decir que tiene una capacidad creadora de realidad, genera la realidad que persigue: instala, crea condiciones reales de existencia y no sólo verdades aparentes¹³⁹. Al mismo tiempo encierra una fuerza utópica¹⁴⁰, creadora de sueños, metas y ambiciones.

G) *El neoliberalismo implica una forma contradictoria de libertad*. Foucault plantea una pregunta que tiene plena vigencia en el análisis del problema del poder en el escenario neoliberal, y que a mi juicio es el centro sobre el que ronda todo lo que hemos presentado a propósito del neoliberalismo. ¿Cómo pensar la libertad en el contexto de una tecnología de poder que requiere tanto producir la libertad como dominarla?

¹³⁸ “La función de la regla social, de la reglamentación social, de la seguridad social en el sentido muy amplio de la expresión, sea asegurar lisa y llanamente la no exclusión con respecto a un juego económico que, al margen de ello, debe desarrollarse por sí mismo se lleva a la práctica o se esboza, en todo caso, en una serie de medidas mis o menos claras”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 242.

¹³⁹ “La apuesta de todas esas empresas acerca de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad y el tema del que les hablo hoy es mostrar que el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de, saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 37.

¹⁴⁰ “Por eso creo que el liberalismo norteamericano, en la actualidad, no se presenta sola ni totalmente como una alternativa política digamos que se trata de una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda. Es asimismo una especie de foco utópico siempre reactivado. Es también un método de pensamiento, una grilla de análisis económico y sociológico. (...) Hayek, que hace algunos años decía: lo que necesitamos es un liberalismo que sea un pensamiento vivo. El liberalismo siempre dejó a los socialistas la tarea de fabricar utopías, y el socialismo debió a esa actividad utópica o utopizante gran parte de su vigor y de su dinamismo histórico. Pues bien, el liberalismo también necesita una utopía. A nosotros nos toca hacer utopías liberales, pensar según la modalidad del liberalismo, en vez de presentarlo como una alternativa técnica de gobierno. El liberalismo como estilo general de pensamiento, análisis e imaginación”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 254.

3. La semántica del biopoder.

Los discursos posteriores a Foucault.

3.1. DIAGRAMAS Y CORRESPONDENCIAS.

3.1.1. Introducción

Los estudios más importantes que han recogido la problemática del biopoder presentada por Foucault no suelen tomar en cuenta los comentarios de Deleuze. Los tres italianos que más se han destacado en la primera recepción del problema, así lo testimonian. Agamben, siguiendo un orden cronológico, omite toda referencia a Deleuze en *Homo sacer*; Hardt y Negri, si bien recogen buena parte de la batería conceptual deleuziana y potencian la relación entre biopoder y *sociedad de control*, al mismo tiempo, entregan una imagen errática de la sociedad de control y omiten muchos de los matices que Deleuze propone para entender la idea de biopoder foucaultiana. Finalmente, Esposito repara en la perspectiva de Deleuze a propósito de la noción de 'vida', aunque con demasiado optimismo, toda vez que el francés mantendría cierta prudencia respecto a las posibilidades del vitalismo; sin embargo, y a pesar de este gesto de recolección, tampoco Esposito hace evidente el acercamiento de Deleuze al problema del biopoder, ni siquiera en *Bíos* donde el italiano problematiza el concepto y traza una hipótesis para su reconstrucción. Todo esto genera un efecto *óptico* que invisibiliza un hecho clave: Deleuze es el primer autor que presta atención a la idea de biopoder y es el primero en comentarla y proponer matices e hipótesis al respecto, prácticamente diez años antes que Agamben, y en un texto altamente notorio –obligado según mi opinión– titulado *Foucault*¹⁴¹ y publicado en 1986. Se trata de algunos comentarios no muy extensos, pero sí muy explícitos, en los que Deleuze convoca a prestar atención a esta idea. Además son los primeros comentarios sobre el tema y su ausencia en los estudios introductorios sobre el biopoder resulta injustificada. Habrá que saldar en las siguientes líneas esa deuda. Por otra parte, Deleuze ha tocado el problema de la *salida de las sociedades disciplinarias*, que atendiendo al desarrollo de los cursos del Colegio de Francia, puede considerarse otra formulación, para el mismo problema que había propuesto Foucault bajo la idea de biopolítica. Deleuze trata sobre este problema en algunas conferencias y entrevistas, proponiendo la categoría de “sociedad de control” como una fórmula para captar dicha salida o transformación de las sociedades disciplinarias. Tales conferencias y entrevistas datan de finales de la década de 1980 y principios de 1990, con lo que además adelantan bastante el éxito posterior a 1995 –posterior al *homo sacer*– que ha tenido la categoría de biopoder. Tal propuesta de la sociedad de control

¹⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vázquez. Paidós, Barcelona, 1987.

ha sido recogida por Negri en su caracterización del *Imperio* como matriz para pensar el biopoder, con lo cual estas conferencias y entrevistas se vuelven aún más importantes. Finalmente, cierta concepción política de Deleuze encerrada bajo la particular forma del “cuerpo sin órganos” parece tener una especial relevancia, al menos si se asumen los posteriores trabajos de Esposito que propone la concepción organicista de la sociedad como el eje principal de los discursos biopolíticos. Algunas de estas relaciones resultan muy explícitas y otras requieren un ejercicio más arduo; sin embargo, cierta *correspondencia* entre las perspectivas de Deleuze y Foucault autoriza, al menos, a intentar tales relaciones.

En términos cronológicos, revisaré algunos elementos del *Antiedipo* y *Mil Mesetas*, es decir de 1972 y 1980, un periodo relativamente sincrónico respecto a los cursos del Colegio de Francia que he analizado. Es necesario destacar que hay un sustrato común en cuanto a las problemáticas. En efecto, el problema de fondo en Deleuze y Foucault durante estos años, parece ser el capitalismo y su relación con la subjetividad, además ambos parten de un contexto médico, específicamente psiquiátrico. Si se analiza en detalle, el *Antiedipo*, cronológicamente hablando, es el que propone esta temática y este contexto, aunque el trabajo de Foucault seguirá su rumbo propio, al menos en cierto sentido el *Antiedipo* es un preámbulo a la lectura de los cursos de Foucault y también de la *Voluntad de Saber*. Además, revisaré el *Foucault* publicado por Deleuze en 1986 y algunos textos breves de finales de la década de 1980 y comienzos de 1990, como son un par de entrevistas, y el ya afamado *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. En términos ideográficos revisaré básicamente cuatro ideas. La idea de diagrama, presentada por Deleuze a propósito de Foucault y que complementa de manera muy precisa, algunos de las propuestas foucaulteanas. En segundo lugar, una primera problematización del concepto de ‘vida’, o de un posible ‘vitalismo político’, que hoy parece ser una de las posibilidades teóricas entre los pensadores que prestan atención al problema del biopoder, pero que no está exenta de dificultades. En tercer lugar, la idea fundamental del ‘cuerpo sin órganos’ que sirve como síntesis de una propuesta de resistencia política y producción de subjetividad y que engarza con algunas discusiones que sostengo con Esposito. Finalmente la idea de ‘sociedades de control’, que es en cierto sentido otra forma de decir ‘biopolítica’ y que ayuda a focalizarse en el problema central de todo el discurso.

3.1.2. Correspondencias.

Para comenzar, una advertencia. El trabajo de Gilles Deleuze se ha relacionado múltiples veces con el trabajo de Foucault y tal argumento tiene bastante sentido aun teniendo a la vista las múltiples diferencias e incluso, las discusiones entre ambos. Básicamente hay que mantener una distancia prudente con ambos argumentos; por un lado, buena parte del trabajo de ambos pensadores tiene cercanías evidentes. Michel Foucault elabora más de un escrito en relación a las propuestas de Deleuze, como es el caso en

*Theatrum Philosophicum*¹⁴² y luego el famoso prólogo al *Antiedipo*¹⁴³. Por su parte Deleuze dedica al primero un extenso estudio póstumo, que titula *Foucault*. En el ensayo *Theatrum Philosophicum*, Foucault analiza dos de los trabajos fundamentales de Deleuze como son *Diferencia y Repetición* y *Lógica del sentido* y abre este ensayo con la célebre y discutida afirmación:

Es preciso que hable de dos libros que considero grandes entre los grandes: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Tan grandes que sin duda es difícil hablar de ellos y muy pocos así lo han hecho. Durante mucho tiempo creo que esta obra girará por encima de nuestras cabezas, en resonancia enigmática con la de Klossowski, otro signo mayor y excesivo. Pero tal vez un día el siglo será deleuziano¹⁴⁴.

Deleuze dirá de esta afirmación, luego de una serie de controversias, que se trata de un juego entre amigos, de una broma a la que no conviene prestar demasiada atención. Lo dirá en un contexto bastante curioso, de hecho, en una carta que luego ha sido publicada como *Carta a un crítico severo*¹⁴⁵ y que muestra a Deleuze y a Foucault en una posición bastante particular: se trata de amigos que de hecho comparten ciertos enemigos. La relación, así expresada, es una relación de 'trincheras', al menos en el sentido de la posición en la cual podrían ubicarse ambos pensadores respecto al debate intelectual más general, que parece el sentido directo de la alusión a los enemigos.

Quiero y admiro a Foucault. He escrito un artículo sobre él. Y él ha escrito un artículo sobre mí, en el que se encuentra la frase: "quizá un día el siglo sea deleuziano". Tu comentario: se echan flores. Parece como si no pudieras concebir que mi admiración por Foucault sea real, y mucho menos comprender que la frasecita de Foucault es una fórmula cómica destinada a hacer reír a nuestros amigos y rabiar a nuestros enemigos¹⁴⁶.

Sin duda, hay aquí una serie de explicaciones que podrían darse sobre las relaciones entre el ambiente intelectual y político de Francia en la década de 1960 y 1970. En primer lugar, sobre las relaciones de ambos pensadores con el marxismo; en segundo lugar con lo que podría llamarse la sensibilidad política del mayo francés y, finalmente con las complejas posibilidades de salir del estructuralismo. No pretendo reproducir aquí esas cuestiones, para lo primero resulta útil el trabajo de Vincent Descombes en el

¹⁴² La versión castellana, de hecho, ha sido publicada en conjunto con el ensayo de Deleuze *Repetición y Diferencia* Ver FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. Anagrama, Barcelona, 1995.

¹⁴³ Se puede encontrar en castellano en la compilación de los trabajos de Foucault elaborada por Paidós. Ver FOUCAULT, Michel. *Prefacio*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II». Trad. Fernando Álvarez, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999. pp. 385-388.

¹⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*, p. 7.

¹⁴⁵ Se trata de una carta publicada en un recopilatorio de Michel Cressole, titulado *Deleuze en 1973*, y luego incluida en DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Éditions de Minuit, París, 1990 y finalmente traducida al castellano en DELEUZE, Gilles. *Carta a un crítico severo*. En «Conversaciones». Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 1995.

¹⁴⁶ DELEUZE, Gilles. *Carta a un crítico severo*, p. 12.

volumen retrospectivo *Lo mismo y lo Otro*¹⁴⁷; para lo segundo remito al artículo de José Luis Pardo *Maquinas y Componendas*¹⁴⁸, y para lo tercero quizás no haya un análisis del todo convincente. En cualquier caso, lo que me interesa señalar es que esta relación entre ambos pensadores no debe llevar a generar una homologación entre sus propuestas. Es correcto que hay cierta *Correspondencia*; pero esto no debe llevar a suponer un vínculo sin interrupciones. Foucault, también en un escrito polémico, criticará fuertemente este tipo de vinculación homologante. De hecho, dirá que en esta homologación generacional o tópica, hay más bien una estrategia concertada. En particular, respecto a las críticas que los intelectuales comunistas le han dirigido, identifica este recurso de homologación como uno de los elementos clave para desestimar sus planteamientos.

Segundo procedimiento. Amalgamar lo diferente. Tengo la impresión de que la operación ha consistido en esto: entre lo que dice Deleuze, lo que dice Foucault y lo que dicen los "nuevos filósofos" no hay ninguna diferencia...Ya que no sois más que un solo y único adversario, os pediremos cuentas no sólo por lo que habéis dicho, sino también por lo que no habéis dicho, siempre que lo haya dicho alguno de vuestros sedicentes aliados o cómplices¹⁴⁹.

En resumen, me parece clave reconocer tanto la relación que existe entre los planteamientos de Foucault y Deleuze, como sus diferencias. Hablando de manera más general, se pueden establecer vínculos o contraposiciones entre pensadores muy diversos y aquello es más legítimo o menos, dependiendo de muchos factores. Pero también es cierto, y no hay que desestimar, que tales vínculos y legitimidades tienen niveles distintos, que dependen de ciertos compromisos, elecciones, y en buena medida, del destino y la orientación que las propuestas de tales pensadores incluyen, albergan o permiten. A fuerza de no tener un término mejor para designar este haz de relaciones, es que me permito hablar de *correspondencias*. Por ejemplo, la *correspondencia* que los sitúa en una misma *trinchera* respecto a ciertas luchas políticas y ciertas perspectivas epistemológicas, autoriza a establecer relaciones entre sus perspectivas. Incluso relaciones no explícitas en sus trabajos; pero al mismo tiempo, no puede servir de pretexto para una homologación completa de sus propuestas, porque entre ellos hay diferencias importantes. Dicho de otro modo, intentar establecer relaciones entre Foucault y Deleuze, no es semejante a establecer relaciones entre Foucault y Schmitt, por mencionar un ejemplo radical; pues el nivel de *correspondencias* no es el mismo. Es cierto que es posible establecer relaciones –Agamben da testimonio de ello- entre las propuestas sobre el poder soberano que ha realizado Foucault y la teoría de la soberanía de Schmitt; pero no es lícito establecer tales relaciones, sin reconocer el *límite infranqueable*

¹⁴⁷ DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro; 45 años de filosofía francesa (1933-1978)*. Trad. Elene Benarroch. Cátedra, Madrid, 1988.

¹⁴⁸ PARDO, José Luis. *Máquinas y componendas*. En LÓPEZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo. (editores). «*La impaciencia de la libertad*». Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

¹⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *Lo que digo y lo que dicen que digo*. En TARCUS, Horacio (compilador). «Disparen sobre Foucault». El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993. pp. 250-251.

entre ellas. Tal límite señala justamente hacia los resultados, compromisos, rendimientos y finalidad política, donde ambas propuestas no se corresponden. Así como las *correspondencias* teóricas autorizan ciertas relaciones, el mismo criterio desaconseja otras. Por lo tanto, en las páginas que siguen, intento establecer algunas relaciones entre Foucault y Deleuze en torno al biopoder. Algunas de estas relaciones son más directas y claras, y otras, por el contrario, remiten a la convicción de que ambos pensadores se encuentran bajo un objetivo relativamente común y que siendo diferentes, es posible despejar ciertos sentidos y orientaciones compartidas. Pero propongo estas relaciones a condición de seguir la advertencia anterior, donde efectivamente es posible reconocer *correspondencias*, pero que no anulan distancias importantes entre ambos pensadores.

3.1.3. Funciones y materias del diagrama.

¿Qué es un diagrama? Es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder¹⁵⁰.

Los comentarios de Deleuze sobre las propuestas foucaulteanas están cargados muy fuertemente de un lenguaje propio e identificable, con numerosas innovaciones léxicas, que en algunas ocasiones tiene la amabilidad de traducir a las categorías de Foucault y en otras, parece exigir este ejercicio al lector. En el libro titulado *Foucault*, este ejercicio aparece con meridiana claridad. La primera noción clave para entender como este texto ilumina respecto al problema del biopoder, es la noción de *diagrama*. Deleuze la introduce para explicar dos temas; por una parte, la dimensión concreta y otras veces abstracta que parece tener una figura como el panóptico, y en segundo lugar cómo este tipo de formaciones se van transformando históricamente.

¿Cómo explicar, pues, la coadaptación? Podemos concebir puras materias y puras funciones, haciendo abstracción de las formas en las que se encarnan. Cuando Foucault define el Panoptismo, unas veces lo determina concretamente como un agenciamiento óptico o luminoso que caracteriza a la prisión, otras lo determina abstractamente como una máquina que no sólo se aplica a una materia visible en general (taller, cuartel, escuela, hospital en tanto que prisión), sino que en general también atraviesa todas las funciones enunciadas. La fórmula abstracta del Panoptismo ya no es, pues, «ver sin ser visto», sino *imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera*. Sólo es necesario que la multiplicidad considerada sea reducida, incluida en un espacio restringido, y que la imposición de una conducta se realice por distribución en el espacio, ordenación y seriación en el tiempo, composición en el espacio-tiempo... siempre concierne a materias no formadas, no organizadas, y a funciones no formalizadas, no finalizadas, con ambas variables indisolublemente unidas. ¿Cómo llamar a esta nueva dimensión informal? Foucault en una ocasión le da su nombre más preciso: «diagrama»¹⁵¹

¹⁵⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 63.

¹⁵¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 60.

No se trata de un pasaje que se caracterice por su claridad. El Panoptismo es un diagrama constituido por materias y funciones. Se trata de un diagrama disciplinario, que tiene una especial relación con la cárcel y más en general con los lugares de encierro. A Deleuze le parece que puede relacionarse también con la fábrica, la escuela, el cuartel y el hospital, en lo que éstos tienen de prisión, en cuanto reproducen las funciones del lugar de encierro. Esta enumeración de lugares de encierro es importante, pues se repetirá como fórmula en el análisis de las sociedades de control, que se tratarán más adelante. Por el momento quiero llamar la atención sobre lo que Deleuze llama *materias* y *funciones*. Plantea que se pueden concebir abstractamente *puras materias* y *puras funciones*; luego señala que el diagrama concierne a materias no formadas y funciones no finalizadas. Un diagrama es justamente esto, la relación entre *materias* y *funciones*. El diagrama del panoptismo impone una conducta a una multiplicidad cualquiera a partir de dos estrategias, a) reducir la multiplicidad y restringirla en un espacio y b) que la imposición de la conducta se realice en una composición de espacio y tiempo que equivale a este lugar de encierro. Sin embargo, estas estrategias son sólo las estrategias del panoptismo y de los lugares de encierro, no pueden ser concebidas como elementos de cualquier otro diagrama. De hecho Deleuze inscribirá una nota a pie de mucha utilidad “*Estas precisiones son tanto más necesarias cuanto que VS descubrirá otra pareja materia-función puras: en este caso, la multiplicidad es numerosa, en un espacio abierto, y la función ya no es de imponer una conducta, sino de «gestionar la vida». VS confronta las dos parejas, 182-185; volveremos más adelante sobre este punto*”¹⁵². Evidentemente la nota alude al diagrama biopolítico. De hecho, en la presente investigación se ha traído a colación tal pasaje de la *Voluntad de Saber*, la fórmula “gestionar la vida”, además deja pocas dudas al respecto. La materia de este diagrama ya no operaría por reducción de una multiplicidad, sino con una materia de hecho múltiple –la población-, y no requeriría el lugar de encierro; sino que usaría el espacio abierto; por otra parte la función de imponer conductas quedaría transformada en la “gestión de la vida”. Este cambio se explica porque todo diagrama es histórico¹⁵³, se trata de una composición de fuerzas que se va transformando. De hecho Deleuze distingue un diagrama de fuerzas constituido por el poder soberano bajo el modelo de la lepra y el exilio: el leproso es marginado de la ciudad, expulsado extramuros, o con suerte, a una colonia de leprosos, marginados de la ciudad¹⁵⁴; por el contrario, el diagrama de las sociedades disciplinarias, se sitúa bajo el modelo de la peste, que no exilia; sino que encierra, controla y actúa sobre el sujeto individual. Esta diferencia entre el modelo de la lepra y de la peste, de la expulsión o del control focalizado

¹⁵² DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 60. Ver nota a pie 17 en la edición citada.

¹⁵³ “*Si hay muchas funciones e incluso materias diagramáticas, es porque todo diagrama es una multiplicidad espacio-temporal. Pero también porque existen tantos diagramas como campos sociales en la historia*” DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 60.

¹⁵⁴ “*...cuando se consideran las antiguas sociedades de soberanía, se ve que no carecen de diagrama, aunque las materias y las funciones sean otras: también en ellas una fuerza se ejerce sobre otras fuerzas, pero más bien para extraer que para combinar o componer: más bien para fraccionar masas que para fragmentar el detalle; más bien para exiliar que para controlar (es el modelo de la «lepra»). Es otro diagrama, otra máquina, más próximo del teatro que de la fábrica: otras relaciones de fuerzas.*” DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 61.

ha sido destacada en muchos trabajos posteriores; sin embargo, es interesante la relación que Deleuze establece entre diversos tipos de diagramas que utilizan materias y funciones diversas, porque de este modo distingue entre un diagrama soberano, disciplinario y biopolítico. Sin embargo, como promete, vuelve de nuevo sobre el asunto e incluso con mayor claridad.

La voluntad de saber considerará otra función que surge al mismo tiempo: gestionar y controlar la vida en una multiplicidad cualquiera, a condición de que la multiplicidad sea numerosa (población) y el espacio extenso o abierto. Ahí es donde «hacer probable» adquiere todo su sentido entre las categorías de poder y donde se introducen los métodos probabilísticos. En resumen, en las sociedades modernas las dos funciones puras serán la «anatomopolítica» y la «biopolítica», y las dos materias puras, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera¹⁵⁵

Este pasaje está más cargado del lenguaje foucaulteano y las modalidades y matices que se han repasado en detalle a propósito de los cursos del Colegio de Francia. Como es posible apreciar, no aparece el concepto de *biopoder*, sino directamente el de biopolítica en su uso restricto como estrategia diferenciada de poder sobre la vida. Hay que recordar un momento lo que se ha presentado en el segundo capítulo de la presente investigación: en *Hay que defender la sociedad*, se utiliza muchas veces biopolítica como sinónimo de biopoder; pero en *La Voluntad de Saber* y a partir de *Seguridad Territorio, Población*; ambos términos se diferencian claramente y la biopolítica designa una de las formas del biopoder diferente a la anatomopolítica. Esta concepción es la que aquí expone Deleuze, la biopolítica respondería a un diagrama distinto que el diagrama disciplinario, identificado con la anatomopolítica, es decir la reducción de la multiplicidad y el encierro. La biopolítica aparece aquí como expresión de un diagrama que se ejerce sobre una población y que ya no trata sobre la imposición de conductas sobre los cuerpos, sino sobre la gestión de la vida de las poblaciones. Ahora bien, el otro componente clave a partir de *Seguridad, Territorio, Población* será el neoliberalismo y tal componente no aparece en estos trabajos de Deleuze, al igual que la diferencia entre la Razón de Estado y la Razón Gubernamental; pero puede afirmarse que Deleuze ve con claridad la transformación diagramática que opera la biopolítica, respecto a la anatomopolítica disciplinaria.

Por otra parte, el desarrollo de la noción de Diagrama que Deleuze realiza aquí, me parece fundamental para los posibles rendimientos del discurso sobre el biopoder que ha desarrollado Foucault. Incluso tan importante como la noción misma de *dispositivo* con todas las repercusiones que ella ha tenido. Si se repasa el sentido general del diagrama en relación con el lenguaje foucaulteano, tenemos que los *dispositivos* descritos por Foucault, en lenguaje deleuziano corresponden a los *agenciamientos* concretos

¹⁵⁵ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 101.

de una máquina de poder cualquiera¹⁵⁶. El diagrama en sí mismo opera con diversidad de dispositivos, y los dispositivos mismos pueden cambiar, sin que por ello cambie ni el objeto ni el funcionamiento del diagrama. Deleuze habla de materias y funciones en relación con un diagrama, porque de hecho el diagrama es una máquina abstracta, que hace funcionar diversos dispositivos. Un diagrama tiene funciones y materias, por ejemplo la imposición de conductas y los cuerpos individuales, o la gestión de la vida y los conjuntos de poblaciones. Además de estas características generales un diagrama tiene ciertas propiedades que vale la pena atender.

A) En primer lugar, el diagrama es histórico, como ya se ha dicho, pero esto implica que admite formaciones intermedias, por lo tanto los flujos en su interior no se determinan de manera estanca. *“Se pueden concebir diagramas intermedios como pasos de una sociedad a otra: por ejemplo, el diagrama napoleónico, en el que la función disciplinaria se conjuga con la función soberana”*¹⁵⁷. El Ejemplo napoleónico es interesante, pues se sitúa después de la caída del antiguo régimen, es decir, equivale a un antiguo régimen dentro del nuevo régimen. Las funciones al interior de un diagrama en específico se coordinan y pueden mezclarse. No se trata de elegir, por ejemplo, un diagrama disciplinario, o uno soberano para referirse al caso Napoleón. Por el contrario, lo específico del caso es una mezcla de funciones. Esta idea no sólo engarza con la hipótesis que he presentado sobre la superposición y desplazamiento de estas lógicas de poder; sino que incluso la profundiza y ayuda a entenderla a cabalidad. Foucault había mostrado que hay un desplazamiento general del poder soberano al biopoder, y a la vez una superposición de ambos; con esta propuesta deleuziana eso se profundiza aún más; pues la lógica de los diagramas intermedios no aplica sólo entre el paso de una sociedad a otra, como si fuesen unidades determinables; sino que afirma que cada diagrama es único. O dicho de otro modo, que no sirve en absoluto para un análisis detallado decir que se ha pasado de una sociedad disciplinaria a una sociedad gubernamental; aquello es sólo una comprensión general del desplazamiento de funciones, cada formación diagramática, en específico, tiene su propia combinatoria de funciones.

B) Cada diagrama produce un nuevo tipo de verdad y a la vez es causa inmanente de sus propias formaciones. Por lo cual resulta inviable identificar la máquina abstracta de poder con un sujeto histórico determinado, o asumir un principio determinista según el cual, el diagrama se sitúa fuera o por encima de la historia, y por lo cual los acontecimientos históricos no pueden resistírsele. *“Por último, todo diagrama es intersocial, está en devenir. Nunca funciona para representar un mundo preexistente, produce un nuevo tipo de realidad, un nuevo modelo de verdad. No es ni el sujeto de la historia, ni el que está por*

¹⁵⁶ “Existe, pues, correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto, entre la máquina abstracta y los agenciamientos concretos (para éstos Foucault reserva con frecuencia el nombre de «dispositivos»)”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 63.

¹⁵⁷ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 61.

*encima de la historia*¹⁵⁸. Esto tiene efectos importantes. En primer lugar, el diagrama no funciona como fuerza mesiánica o causa eficiente. El tipo de causalidad que opera es inmanente¹⁵⁹, es decir, que implica una reciprocidad entre causa y efecto. Por esta razón, el diagrama y los dispositivos se codeterminan y no se puede pensar que el diagrama exista como racionalidad previa al surgimiento de los dispositivos que lo expresan; sino que el surgimiento de ambos es codeterminante, la racionalidad que opera el dispositivo se desarrolla en la medida que surge el dispositivo, y a la vez el dispositivo mejora, se vuelve más eficiente; o, por el contrario, se transforma y muta a partir de la racionalidad que lo opera. Un diagrama está siempre en devenir, al igual que la racionalidad que le es inherente; y por tal razón un diagrama no puede aplicarse simplemente desde una época histórica a otra, pues debe coincidir con una forma de racionalidad. Tal forma de racionalidad implica un modo de producción de verdad. En términos foucaulteanos, un régimen de veracidad. Si se recuerda lo presentado en *El Nacimiento de la Biopolítica*, de esto se trata justamente la diferencia que hace Foucault entre ideología y régimen de veracidad a propósito del neoliberalismo. Pues la función principal del régimen de veracidad en el neoliberalismo, no es para Foucault, el encubrimiento de unas verdades; sino por el contrario la producción de un cierto tipo de verdad y de un cierto tipo de discurso utópico. El diagrama respecto a la verdad es performativo.

C) El diagrama no es una estructura, en el sentido de una formación invariable capaz de explicar cualquier formación social¹⁶⁰. Como lo son las diversas explicaciones sociológicas de raíz funcionalista o la antropología estructuralista. Por lo tanto, hablar de sociedad disciplinaria o también de biopoder, es precisamente lo opuesto a considerar formas fijas de distribución de las relaciones de fuerza, capaces de explicar todos los acontecimientos de una época histórica por ejemplo, o extrapolables a cualquier sociedad. Me permito una cita algo extensa, en atención a las lecturas que pretenden caracterizar las propuestas foucaulteanas sobre el poder y los procesos de subjetivación dentro del marco general de las explicaciones estructuralistas.

¹⁵⁸ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 62.

¹⁵⁹ “¿Qué quiere decir aquí causa inmanente? Es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 63.

¹⁶⁰ El problema del estructuralismo o post-estructuralismo de toda esta generación de pensadores franceses está lejos de ser resuelto. Vincent Descombes, cuando específicamente comenta este asunto, caracteriza al estructuralismo en términos exclusivamente lingüísticos, es decir, por la adhesión a la estructura significante-significado. Sin embargo, esa no es la concepción de estructura que Deleuze tiene a la vista y de hecho critica. Para Deleuze, el asunto es la reducción de la multiplicidad a lo uno, mediante procedimientos que aplican una estructura preconcebida para explicar fenómenos disímiles. O dicho de otro modo, reducción de las diferencias a la identidad. Por ejemplo, cuando la teoría de sistemas propone que todas las sociedades se organizan a partir de cuatro subsistemas sociales, y los mismos en todos los casos, y que además se articulan siempre a partir de los mismos principios, independientemente del momento histórico o condiciones propias. El ejemplo que parece más claro para Deleuze es el del psicoanálisis, que asume las estructuras explicativas desarrolladas a partir de la histeria y las aplica por igual sobre estructuras neuróticas o psicóticas, sin atención a sus múltiples diferencias.

Foucault nunca se ha interesado directamente por las sociedades llamadas primitivas. Sin embargo, constituirían un ejemplo privilegiado, casi demasiado privilegiado. Pues lejos de carecer de política y de historia, esas sociedades presentan una red de alianzas que no es posible deducir de una estructura de parentesco, ni reducir a relaciones de intercambio entre grupos de filiación. Las alianzas pasan por pequeños grupos locales, constituyen relaciones de fuerzas (dones y contradones) y dirigen el poder. El diagrama pone aquí de manifiesto su diferencia con la estructura, en la medida en que las alianzas tejen una red flexible y transversal, perpendicular a la estructura vertical, definen una práctica, un método o una estrategia, distintos de cualquier combinatoria, y forman un sistema físico inestable, en continuo desequilibrio, en lugar de un ciclo de intercambio cerrado¹⁶¹.

La alusión directa a la explicación de Levi-Strauss sobre la organización de las sociedades primitivas, más allá de su verificación posible, tiene como objeto diferenciar el diagrama, o la explicación diagramática, de cualquier explicación sobre las estructuras de organización. El diagrama es una descripción de las funciones y materias de las relaciones de fuerza. Tales relaciones de fuerza, implican un componente de dominación, evidentemente, pero no coinciden con la concepción verticalista de la organización social. Ni la idea de sociedad disciplinaria, ni tampoco la de biopoder, pueden ser utilizadas en términos de análisis como estructura; por lo tanto, los desplazamientos señalados del poder pastoral, al poder soberano y luego al biopoder, son todo lo contrario a una ley de tres estadios o a cualquier otra forma de ley histórica.

d) Los agenciamientos, o dispositivos al interior de un diagrama tienen cierta dureza o flexibilidad. Se trata de cierta propiedad de diferenciación, o por el contrario de similitud entre los dispositivos. Por la primera propiedad los dispositivos se diferencian unos de otros con características, procedimientos e incluso funciones propias; por el contrario, a través de la segunda propiedad, los dispositivos tienden a actuar según un objetivo o una función común¹⁶².

Este juego entre rigidez o flexibilidad permite la dinámica de los lugares de encierro, que se pase continuamente de uno a otro; pero también permite que estos dispositivos muten y que finalmente se coordinen en una lógica común. Pero también permite la evolución al interior del diagrama. Los dispositivos mutan, sus funciones se lo permiten, responden a nuevas relaciones de fuerzas e incluso a nuevas materias. Esto es lo que explica que desde el diagrama disciplinario surja una nueva relación de fuerzas y un diagrama biopolítico, y a la vez que este nuevo diagrama tenga similitudes, antecedentes e

¹⁶¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p.62.

¹⁶² "Unas veces los agenciamientos se distribuyen en segmentos duros, compactos, bien separados por tabiques, cierres herméticos, discontinuidades formales (la escuela, el ejército, el taller, eventualmente la prisión, y, nada más entrar en el ejército, nos dicen «Ya no estás en la escuela...»). Otras, por el contrario, comunican en la máquina abstracta que les confiere una micro-segmentaridad flexible y difusa, de tal forma que todos se parecen, que la prisión se extiende a través de los otros, como las variables de una misma función sin forma, de una función continua (la escuela, el cuartel, el taller ya son prisiones...)". DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 67.

incluso que requiera de las anteriores relaciones de fuerza como un basamento o entramado que le permite funcionar y lo sustenta. En cierto sentido esto permite anticipar cualquier crisis del encierro como dispositivo funcional. El encierro mismo, puede dejar de ser central. Esto es lo que pasa, en efecto, en los dispositivos biopolíticos. No se trata de una crisis general de los dispositivos; sino a lo sumo del agotamiento de una de sus funciones rígidas o duras, como el encierro o particularmente la prisión, que se transforma ante nuevas posibilidades que entrega el espacio abierto. La posibilidad de dispositivos que actúen sobre la *libre circulación* es una posibilidad inherente al diagrama disciplinario, está contenida en él, en sus capacidades de mutación y en sus funciones más flexibles.

La prisión como segmentaridad dura (celular) remite a una función flexible y móvil, a una circulación controlada, a toda una red que atraviesa también medios libres y que puede aprender a prescindir de la prisión. Algo similar a «la moratoria ilimitada» en Kafka, que ya no necesita arresto ni condena¹⁶³

Algunas de estas ideas serán retomadas posteriormente por Deleuze, particularmente en el *Post-scriptum sobre las sociedades de control* un texto que se tratará en detalle más adelante. Por el momento, quisiera enfatizar este elemento de flexibilidad en el que Deleuze insiste tanto. Hasta el momento hemos atestiguado que esta noción de diagrama implica funciones, materias, y que los agenciamientos que en ellos se producen implican racionalidades subyacentes e incluso tienen propiedades flexibles o más rígidas. Ahora bien, no pretendo aquí formalizar una suerte de mecánica de los diagramas de poder. Esta descripción que nos aporta Deleuze evidentemente incluye precisiones metodológicas, que ayudan a definir un diagrama y cómo operar con él, al menos conceptualmente. Pero esto no es una disciplina nueva, no estamos hablando ni de leyes, ni descubriendo un campo. Lo que sí es importante es que la noción de diagrama permite comprender más hondamente la propuesta de Foucault y sacarla de toda comprensión o estructuralista o inmovilista. Estas consideraciones metodológicas, no son por tanto ni reglas ni prescripciones; pero muestran elecciones y opciones importantes, que conviene tener a la vista e intentar reconocer los motivos en los que están basadas. Pues, no se trata de elecciones simples. En el caso del diagrama, vemos que se trata de algo por sí mismo cambiante, incluso inestable; aunque eso no es lo que se experimenta cotidianamente; pues los sujetos están en contacto con dispositivos o agenciamientos –en lenguaje deleuziano-, que tienden a la estratificación.

En ese sentido, el diagrama se distingue de los estratos: sólo la formación estratificada le proporciona una estabilidad que de por sí no posee, en sí mismo el diagrama es inestable, agitado, cambiante¹⁶⁴.

¹⁶³ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 69.

¹⁶⁴ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 114.

Las formaciones estratificadas, los estratos o la estratificación¹⁶⁵ son una serie de conceptos complejos, que dependen de la concepción *geológica* presentada por Deleuze. Por lo cual me permitirá un pequeño desvío. Se trata de una figura que toma la formación de estratos geológicos, para explicar una condición de veridicción general. Tal condición de veridicción general es una de las elecciones de base; por lo cual vale la pena tomar el desvío anunciado. El centro incandescente de la tierra siempre móvil se estratifica, no obstante, en diversas capas o estratos geológicos, es decir, se enfría, se fija, se endurece; aunque esto no quiere decir que la masa de la tierra deje de ser móvil, los estratos no eliminan el movimiento permanente de la tierra, sino que lo condensan momentáneamente; pues los estratos a pesar de su aparente estabilidad, en realidad están cambiando y moviéndose, pues son empujados por las fuerzas de la masa terrestre en permanente cambio, ebullición y despliegue de fuerzas. Se trata de un juego de intensidades y estratificaciones. Deleuze propone esta serie de ideas, a propósito de una *geología de la moral* que explica en *Mil Mesetas*¹⁶⁶. Aunque la estratificación es también una cualidad de los conceptos respecto a la realidad; mientras la realidad funciona como la masa terrestre y es permanente devenir, los conceptos funcionan como estratos que aprisionan, sedimentan y estructuran la verdad. En cierto sentido, todo concepto es provisorio, justamente porque es un estrato, una fosilización, una forma de estructurar el movimiento permanente de lo real. La idea de que *la filosofía crea conceptos* requiere explicitar qué tipo de conceptos son los que busca tal tipo de filosofía. Conviene a este respecto conectar *Diferencia y Repetición* con *¿Qué es la Filosofía?* En el primer texto hay que quedarse, me parece con una convicción fundamental, que sin pudor puede calificarse como ontológica. Se trata de la inversión de la fórmula

¹⁶⁵ La estratificación como movimiento, es decir, la formación de estratos, es un movimiento relativamente común a la territorialización y a la codificación. Estas ideas están emparentadas. Al igual que están emparentados sus contramovimientos, es decir la desterritorialización, la descodificación y la desestratificación. “Los estratos eran Capas, Cinturas. Consistían en formar materias, en aprisionar intensidades o en fijar singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, en constituir moléculas más o menos grandes en el cuerpo de la tierra, y en hacer entrar estas moléculas en conjuntos molares. Los estratos eran capturas, eran como ‘agujeros negros’ u oclusiones que se esforzaban en retener todo lo que pasaba a su alcance. Actuaban por codificación y territorialización en la tierra, procedían simultáneamente por código y por territorialidad” DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez. Pre-textos, Valencia, 2004, p. 48.

¹⁶⁶ En realidad aquí se actúa bajo el supuesto que Deleuze propone esto. *Mil mesetas* -casi no se requiere este comentario- no es siempre un texto que proponga, o que haga el gesto explícito de la propuesta. Se trata de un gesto que se le pide al lector. Pues bien, este lector realmente ve una propuesta en la paráfrasis deleuziana que desplaza todo el discurso a un imaginario discurso del profesor Challenger, protagonista legendario de las novelas de Conan Doyle, aunque el texto realmente nunca salga de esta dimensión novelística. “El profesor Challenger, el mismo que consiguió hacer bramar a la tierra con una máquina dolorífica, en las condiciones descritas por Conan Doyle, después de haber combinado varios manuales de geología y biología de acuerdo con su humor simiesco, dio una conferencia. Explicó que la Tierra —la Desterritorializada, la Glacial, la Molécula gigante— era un cuerpo sin órganos. Este cuerpo sin órganos estaba atravesado por materias inestables no formadas, flujos en todos los sentidos, intensidades libres o singularidades nómadas, partículas locas o transitorias. Pero, de momento, ese no era el problema. Porque en la tierra se producía al mismo tiempo un fenómeno muy importante, inevitable, beneficioso en algunos aspectos, perjudicial en muchos otros: la estratificación”. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, pp.47-48.

aristotélica según la cual el ser se dice de muchas maneras. Para Deleuze la afirmación ontológica básica es que el ser se dice de una sola manera: siempre diferente.

Nunca ha habido más que una proposición ontológica: el ser es unívoco (...) En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el ser se diga de un solo y único sentido. Es el hecho de que se diga, en un solo y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas¹⁶⁷.

Lo ontológicamente más irrefutable es la multiplicidad de las diferencias individuantes. Este es el convencimiento básico respecto a lo real. La reducción de la multiplicidad, o de la diferencia a lo uno, es un procedimiento de estratificación. La consideración esencialista del concepto es justamente un proceso de estratificación, pues intenta atrapar en una esencia única y sobretodo inmutable, una realidad que tiene como primera característica la multiplicidad.

La filosofía se ha ocupado siempre de conceptos, y hacer filosofía es intentar crear o inventar conceptos. Pero hay varios aspectos posibles en los conceptos. Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas -¿en qué caso?, ¿dónde y cuándo?, ¿cómo?, etc. -. Para nosotros, el concepto debe decir el acontecimiento, no la esencia¹⁶⁸.

Cierro esta digresión que he abierto hace algunas líneas, el objetivo de la misma es evidenciar que la idea de estratificación es transversal al modo de plantear los problemas en las propuestas deleuzianas y que tiene su raíz en una concepción de la diferencia y en una orientación hacia una filosofía no esencialista. En este tipo de elecciones está basado el proceder que hemos explicado. “¿En qué caso?, ¿dónde y cuándo?, ¿cómo?”; estas son justamente el tipo de preguntas que se hace Foucault respecto al poder. En ello insiste en múltiples ocasiones, el problema no consiste en preguntarse qué es el poder, sino en reconocer los mecanismos en los cuáles se expresa. Puesto que más allá de toda ontología política del poder, postulable o imaginable, en realidad lo que podemos saber sobre el poder es lo que se expresa en sus mecanismos. En lenguaje deleuziano podría decirse que interesa precisamente el acontecimiento poder. Si volvemos unas líneas atrás, esto sirve para entender las fuerzas al interior de un diagrama. Evidentemente hay dispositivos que tienden a la estratificación y por supuesto a inmovilizar y fijar de una vez las relaciones de fuerza. Pero esto no es lo único que sucede en el diagrama, sino que la capacidad de resistencia y de adaptación de las diversas fuerzas, muestra la necesidad de no perder de vista las nuevas formaciones que se gestan en el interior de estas relaciones de fuerza¹⁶⁹. En realidad, de lo que

¹⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Trad. Alberto Cardin. Ediciones Jucar, Barcelona, 1988, pp. 88-89.

¹⁶⁸ DELEUZE, Gilles. *Entrevista sobre Mil mesetas*. En «Conversaciones», p. 44.

¹⁶⁹ “Por supuesto, el diagrama comunica con la formación estratificada que lo estabiliza o lo fija; pero, según otro eje, también comunica con el otro diagrama, con los otros estados inestables de diagrama, a través de los cuales las fuerzas prosiguen su devenir imitante. Por eso el diagrama siempre es el afuera de los estratos. El

Foucault proponía, debe concluirse que el poder es un desconocido, y estas descripciones diagramáticas tampoco lo develan; sino que funcionan como palancas o contramedidas, frente a los efectos de dominación. Pero estos efectos no deben asumirse como funciones permanentes e invariables. Me parece que en esto, tanto Deleuze como Foucault, no insistieron lo suficiente y es que los dispositivos incluyen en su interior estas tensiones de fuerza. Es cierto que la idea de *micropolítica* implica una cierta inversión de los diagramas, un esfuerzo de resistencia de contramedida, de acción directa, de insurrección o de construcción inversa; pero tales efectos recorren todo el diagrama y no sólo aquellos puntos regionales. Un ejemplo que me resulta muy cercano es el de la escuela pública. Evidentemente se puede analizar la escuela desde lo que Foucault planteó sobre la cárcel y el hospital o sobre lo que Deleuze llama de manera general lugares de encierro. Ambos, Deleuze y Foucault, de hecho, mencionan a la escuela en más de una ocasión. Y en realidad la literatura que ha establecido relaciones entre la escuela y el disciplinamiento puede contarse por millares. Sin embargo la mayoría de toda esta literatura sobre la escuela como dispositivo olvida lo mismo. Pues bien, la escuela no es sólo un dispositivo de dominación, mediante el cual se genere cierto tipo de sujeto. Es cierto que casi todo en la escuela está pensado para que así sea. Pero al mismo tiempo la escuela pública es donde primero se aprende que el espacio social es un espacio de luchas y de fuerzas. De hecho, es la escuela pública el primer espacio de resistencia, pues no sólo aprendemos a reconocer las diferentes fuerzas que componen el espacio social; sino también a apreciar sus conflictos. Supongo que nadie sostendrá que en la escuela sólo hay maestros funcionales, o funcionarios que no piensan; no ha sido esa mi experiencia. Por el contrario, la escuela pública fue la primera en mostrarme que la historia no era el momento presente, y que el presente tampoco era eterno, y evidenciarme los mismos conflictos del sistema educativo, y mostrarme personas, maestros y compañeros, que evidentemente estaban situados en un lugar u otro de tal cual conflicto. Los dispositivos, son también espacios de lucha, lo son la escuela, la cárcel o las instituciones psiquiátricas. ¿De qué otro modo se explica el compromiso de Foucault con el grupo de las prisiones, o las posibilidades de la antipsiquiatría o la denuncia, por ejemplo, de los procedimientos patologizantes? El grupo de las prisiones lo que hace es poner en evidencia que la cárcel es un espacio de lucha.

¿No es cierto que en la actualidad convendría más bien defender la escuela pública en vez de condenarla como resabio de dominación? ¿Qué ha sucedido con esto, cómo un dispositivo de dominación debe ser defendido? Aquí probablemente el lenguaje deleuziano esté menos cargado de connotaciones exteriores; mientras nos hemos acostumbrado a pensar los *dispositivos* como instrumentos exclusivos de dominación, los *agenciamientos*, muestran siempre su carácter múltiple. La escuela pública es la forma de asegurar el acceso universal a un sistema educacional integrado y sin distinción de clases. ¡Pero no

diagrama no es un desplegamiento de las relaciones de fuerzas sin ser, como consecuencia, una emisión de singularidades, de puntos singulares". DELEUZE, Gilles. Foucault, p. 115.

que era un dispositivo de dominación! Resulta que tanto los efectos de dominación como de emancipación se dan en la escuela; pero parece también -y hoy que la escuela pública está amenazada esto se muestra con mayor fuerza-, que en la escuela pública se han ganado varias batallas.

En cualquier caso, lo que me interesa destacar a propósito de la escuela es algo relativamente simple. Estas consideraciones metodológicas no son una técnica de análisis de las relaciones de poder, ni ese es su destino. Pero existen y alcanzan su sentido en razón de opciones y elecciones más importantes, que de algún modo sirven de patrón de verificación del análisis. A las relaciones de proximidad y comunicación de estas propuestas las he llamado *correspondencias*; del mismo modo y a fuerza de no tener una mejor forma de designarlo, llamo *rendimiento* al sentido que producen estas opciones y elecciones, en relación con las formas de análisis específico. Por tanto me interesa sobre todo el *rendimiento* de estos conceptos. Estas opciones y elecciones son tanto ontológicas como políticas; pues suponen un modo, o varios en realidad, de concebir la realidad. Por lo cual no es incorrecto hablar de *rendimiento político* en este sentido. Por otra parte, tales opciones generales se expresan en giros metodológicos precisos, por ejemplo, que no se está hablando de una teoría general del poder con estructuras invariantes de explicación o leyes aplicables a todo evento. Por lo tanto se busca también un rendimiento metodológico. Evidentemente, el lector que cruza ambas posibilidades se dará cuenta con facilidad que la preocupación por el rendimiento político y metodológico es fundamentalmente un asunto *táctico*, que por lo demás queda bastante claro en el ejemplo de la escuela pública con el que me he confesado hace algunas líneas. Lo interesante de este cruce de propuestas entre Deleuze y Foucault, sobre los diagramas de poder reside precisamente en el rendimiento. Ésta es también la lógica desde la que me parece hay que interrogar a los discursos posteriores, es decir, no sólo en cuanto ocupan los conceptos y análisis foucaulteanos sobre el biopoder, o cuán bien quedan utilizados o expuestos. El tipo de pregunta que quiero plantear en lo sucesivo ronda sobre los rendimientos de los discursos sobre el biopoder. Es decir cuál es el rendimiento, que en este contexto tiene, volcarse sobre las formas jurídicas, o sobre la idea de soberanía, o en las posibilidades del vocablo *Bíos*, o sobre las condiciones de una vida desnuda, o en un posible vitalismo político, o en la multitud en cuanto sujeto político, o de inaugurar un nuevo paradigma o modelo ya sea éste el campo de concentración, el imperio, la esclavitud, o la *immunitas*. Es decir, cómo se conectan los análisis con las elecciones y opciones de fondo, y si existe o no correspondencias entre estos rendimientos. Me parece que leer a Deleuze en conjunto con Foucault posibilita esta perspectiva de las correspondencias y los rendimientos.

3.1.4. Biopoder y política de la vida.

A menudo se ha hecho como si Foucault fuera ante todo el pensador del encierro (el hospital general de *La historia de la locura*, la prisión de *Vigilar y castigar*). Ahora bien, eso no es así, y ese malentendido nos impide captar su proyecto global¹⁷⁰.

Agamben popularizó, como definición operativa del biopoder, la frase de Foucault que diferencia entre poder soberano y biopoder bajo el esquema de que el poder soberano *hace morir y deja vivir*, mientras el biopoder *hace vivir y deja morir*. El texto se ha citado con anterioridad en el presente estudio y tienen muchas ventajas; aunque como se ha mostrado extensamente en el segundo capítulo, dista mucho de ser la única caracterización, o la principal, entre las que ha dado Foucault. Deleuze, de hecho, no presta demasiada atención a la segunda parte de la fórmula, porque no está comentando *Hay que defender la sociedad*; sino la *Voluntad de saber*, por esta razón enfatiza como segunda parte de la fórmula *la gestión de la vida*.

Nuestras sociedades disciplinarias pasan por categorías de poder (acciones sobre las acciones) que pueden definirse así: imponer una tarea cualquiera o producir un efecto útil, controlar una población cualquiera o gestionar la vida. Pero las antiguas sociedades de soberanía se definían por otras categorías no menos diagramáticas: extraer (acción de extraer de acciones o productos, fuerza de extraer de fuerzas), decidir sobre la muerte («matar o dejar vivir», lo que es muy diferente de gestionar la vida)¹⁷¹.

Esto tiene un matiz interesante, *hacer vivir* es fundamentalmente *gestionar la vida*. El diagrama biopolítico es fundamentalmente un diagrama de gestión. En la cita anterior hay que detenerse además en un detalle. Deleuze asocia aquí la gestión de la vida y el control de las poblaciones con las sociedades disciplinarias. Se trata de un gesto algo diferente al que se atestiguaba en las páginas anteriores, es decir, que las sociedades disciplinarias eran fundamentalmente anatomopolíticas, mientras la biopolítica correspondería a un nuevo diagrama. También es diferente a las propuestas posteriores de Deleuze, donde se asocian los rasgos de la biopolítica a las sociedades de control y se las diferencia de las sociedades disciplinarias, como se verá en algunas páginas más adelante. ¿Cómo explicar esta dislocación? ¿Lo biopolítico es un nuevo diagrama u otra expresión de lo disciplinario, una segunda expresión luego de la anatomopolítica? Se trata de un problema importante que sólo recurriendo a la *Voluntad de Saber* resulta difícil de tratar. Como ya he presentado en el segundo capítulo de la investigación, me inclino a pensar que se trata de dos diagramas distintos: el de la anatomopolítica directamente disciplinario, y el de la biopolítica, un diagrama regulativo de gestión, gubernamental o de control, como llamará más tarde Deleuze. O, al menos, que pensar lo biopolítico como un diagrama

¹⁷⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, pp. 68-69

¹⁷¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 114.

distinto permite un mejor rendimiento analítico frente al modelo regulativo neoliberal. No obstante, tomo esta decisión, luego de repasar el itinerario completo de los Cursos del Colegio de Francia¹⁷². A pesar de ello, se trata de diagramas con múltiples conexiones y distinguirlos, en ningún caso anula los múltiples vínculos entre ellos. Especialmente, si se asumen las características presentadas por Deleuze sobre el diagrama y sus funciones sólidas y flexibles. Quisiera recordar ahora la hipótesis que he sostenido respecto a la superposición de estas lógicas, que asumiendo el aporte de Deleuze ya puedo caracterizar como superposición de diagramas. El biopoder se expresaría tanto en la anatomopolítica, como en la biopolítica; no obstante, la primera se relacionaría más claramente con las sociedades disciplinarias, mientras la segunda anuncia un nuevo diagrama de fuerzas, donde las formas toscas de la disciplina se transforman en maneras más sutiles aunque tanto o más efectivas. En cualquier caso tomo nota de esta fluctuación deleuziana.

Un segundo elemento interesante se relaciona con un asunto que no parece estar presente en Foucault, aunque es importante tanto para las propuestas de Esposito como de Negri. Se trata de la posibilidad de la *vida* como contrafuerza del diagrama. Pido excusas al lector, porque para tratar ambos temas adecuadamente, habrá que revisar los apartados siguientes donde en cada autor se toca la temática y se ofrecen los antecedentes necesarios. No obstante, por el momento hago un breve resumen, para presentar el debate. a) Esposito ha insistido en varios de sus textos en la posibilidad de inversión del biopoder, o al menos en la intención de invertirlo. Se trataría de que el poder sobre la vida pudiese transformarse en un poder de la vida o para la vida. Esposito también llama a esto una *biopolítica afirmativa*. b) Además sugiere que esta dimensión afirmativa estaría presente en Foucault, aunque no entrega mayores antecedentes sobre ello, es decir, no refiere a ningún trabajo en particular¹⁷³. c) Esposito, también hace explícito que esta dimensión estaría presente en Negri, de manera extrema, de hecho, desliza una crítica a su compatriota, considerando que habría cierta *euforia*, en su manera de proponer una biopolítica afirmativa. d) Negri por su parte, al menos en algunas ocasiones, distingue entre biopoder y biopolítica. Situando al primero como un diagrama de dominación, es decir, el biopoder sería aquella máquina abstracta y lógica de poder que se impone a los sujetos, y por tanto un modo de subjetivación y dominación; mientras la biopolítica podría entenderse, al menos en algún sentido, como

¹⁷² Resulta difícil hipotetizar lo que Deleuze tiene en cuenta. Es evidente que no participó, en los cursos el Colegio de Francia dictados por Foucault, aunque sería temerario suponer que no tiene noticia alguna de ellos. Lo más robusto, en cualquier caso, es el hecho de que hace alusión únicamente a *La Voluntad de saber*.

¹⁷³ Para hablar con honestidad, en el curso de esta investigación no se han encontrado antecedentes que permitan validar la afirmación de Esposito. Es decir, no se ha encontrado ningún elemento que permita establecer que en los trabajos de Foucault existiría esta dimensión afirmativa de la biopolítica. Esto siempre puede deberse a una lectura deficiente del investigador y en cualquier caso, mostrar que una idea está presente en el trabajo de un autor es relativamente sencillo, y por el contrario, mostrar que no está, resulta prácticamente imposible. Como Esposito no tiene la amabilidad de señalar en qué sentido o de qué manera, o en qué trabajos de Foucault estaría presente una tal dimensión afirmativa de la biopolítica; debo decir que, al menos a la luz de la presente investigación, aquello resulta improbable.

los procesos de lucha, formas de contrapoder e impulso emancipador que se expresaría en la acción de las multitudes. En realidad, esta biopolítica afirmativa no parece tener un antecedente en el análisis de Foucault, a no ser de manera muy general, en el sentido de que todo diagrama es un diagrama de fuerzas y que el poder es fundamentalmente una correlación de fuerzas. Al mismo tiempo que afirma en *La Voluntad de saber*, que la vida siempre se sustrae, nunca es captada completamente ni reducida sólo a un efecto del diagrama de fuerzas. La vida se resiste. En realidad hay muchas advertencias de este tipo a lo largo de los cursos: “...esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar”¹⁷⁴. Pero esto es, tanto una convicción política y metodológica como una constatación y quizás lo segundo, mucho menos que lo primero; pues Foucault analiza y denuncia las relaciones de fuerza que constituyen el poder través de los dispositivos de subjetivación, y es allí donde encuentra los agenciamientos de resistencia y subjetividad. Deleuze recuerda que, en la *Vida de los hombres infames*, Foucault se hace esta misma crítica retórica “Alguien me dirá: he aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir”¹⁷⁵. La respuesta es interesante: es en contacto con el poder que estos agenciamientos aparecen como resistencias, como fuerzas en relación a otra fuerza que pretende imponerse sobre ellos¹⁷⁶. De este modo, la convicción de que la vida se resiste al diagrama de fuerzas, y que no es nunca completamente sometida por los dispositivos que allí actúan, es consistente con el planteamiento general de Foucault, e incluso una convicción política, sin la cual resultaría vano todo el trabajo realizado. Pero, evidentemente, ninguna de las nociones de biopolítica presentadas por Foucault coincide con la idea de Negri de que el *biopoder* indicaría al diagrama de poder y sus dispositivos y la *biopolítica* indicaría más bien, al menos en algún sentido, los procesos de resistencia y subjetivación, o una especie de contrapoder. Esto no quiere decir que lo que Negri plantea, esta posibilidad de lucha biopolítica no tenga sentido; sino, solamente, que no es una idea foucaultiana, y que de hecho en cierto sentido tuerce el análisis de Foucault; pues la tónica general de Foucault es directamente un análisis crítico de las estrategias biopolíticas. Al mismo tiempo, Foucault presenta un diagnóstico y una descripción de las formas emergentes en que se articula el poder; pero este análisis, en términos concretos se centra siempre en las estrategias de subjetivación, y por tanto en las lógicas de dominación. Esa dimensión afirmativa de la biopolítica, incluso en forma tácita es

¹⁷⁴ FOUCAULT, Michel. La historia de la sexualidad. La Voluntad de Saber, p 173.

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. Trad. Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría. Altamira, La Plata, 1996. p. 125.

¹⁷⁶ “El punto más intenso de estas vidas, aquel en que se concentra su energía, radica precisamente allí donde colisionan con el poder, luchan con él, intentan reutilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas. Las breves y estridentes palabras que van y vienen entre el poder y esas existencias insustanciales constituyen para éstas el único momento que les fue concedido; es ese instante lo que les ha proporcionado el pequeño brillo que les permitió atravesar el tiempo y situarse ante nosotros como un breve relámpago”. FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*, p. 125.

difícil de admitir en los trabajos de Foucault. Otra situación muy distinta se da en Deleuze, donde tal posibilidad es expresada con claridad

Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esa capacidad de resistir de la fuerza?¹⁷⁷

Se trata de un giro interesante, aunque no se le pueda atribuir a Foucault, y no es sólo un detalle que Deleuze concluya esta sugerencia con dos preguntas. En efecto, me parece que aquí se abre la posibilidad de pensar la vida como una categoría de resistencia. En la medida que la vida es una potencia. Es razonable pensar que el poder sobre la vida puede devenir también en una forma de vida que resista al poder, que este acercamiento al poder sea también un descubrimiento que desate la potencialidad de la vida. Para Deleuze, esto se relaciona con el problema del universal antropológico o la muerte del hombre. Porque ante el escenario de tal muerte es que la vida pasa a ser un concepto político clave y fértil como categoría de lucha.

Contrariamente a lo que decía el discurso preconcebido no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir. Como decía Nietzsche, la resistencia extrae del viejo hombre las fuerzas para una vida más larga, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades. El superhombre nunca ha querido decir otra cosa: es *en el propio hombre* donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla. La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida¹⁷⁸.

Como se ve, el problema de fondo es el viejo problema del humanismo. Denunciadas las condiciones de dominación que el concepto de *hombre* incluye, queda el problema político de las condiciones sobre las que pensar la política. Eliminado el concepto de hombre, la condición universal de los derechos humanos o de la dignidad humana ya no sirve de fundamento jurídico¹⁷⁹ para enarbolar las banderas de un pensamiento que se oponga a las formas de dominación. En este sentido, las perspectivas de Negri y Esposito no son contraproducentes; pero obedecen a una relectura de la idea de vida, que en cualquier caso tiene también matices y dificultades; pues la idea de vida, no es en absoluto una idea clara. Deleuze

¹⁷⁷ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 122.

¹⁷⁸ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 122.

¹⁷⁹ "Hace tres siglos, algunos necios se asombraban porque Spinoza deseaba la liberación del hombre, aunque nunca creyó en su libertad ni siquiera en su existencia específica. En la actualidad, nuevos necios, o los mismos reencarnados, se asombran de que Foucault participase en las luchas políticas, precisamente él que tanto había hablado de la muerte del hombre. Contra Foucault, invocan una conciencia universal y eterna de los derechos humanos, que debe estar por encima de cualquier análisis. No es la primera vez que el recurso a lo eterno es la máscara de un pensamiento demasiado débil y sumario, ignorante incluso de aquello que debería alimentarlo" DELEUZE, Gilles. *Foucault*, pp. 119-120

de hecho amortizará cualquier euforia posible ante el eventual descubrimiento de la vida como potencia política.

¿Cómo «franquear la línea»? Y si hay que llegar a la vida como potencia del afuera, ¿quién nos dice que ese afuera no es un vacío terrorífico, y esa vida que parece resistir, la simple distribución en el vacío de muertes «parciales, progresivas y lentas»?¹⁸⁰

Esposito dará unos pasos más allá de la muerte del hombre y propondrá la deconstrucción de la categoría de persona, como fundamento jurídico. Deleuze también entrevé la relación jurídica entre las ideas de vida y hombre, enfrentadas a la idea de un sujeto de derecho¹⁸¹, aunque en esta discusión hay un elemento bastante ausente al que Foucault había señalado transversalmente y al que vuelve una y otra vez. En el caso de los cursos del Colegio de Francia, particularmente en la primera lección de *Hay que defender la sociedad* cuando aclara el objetivo que pretenden sus genealogías, y es el triángulo entre sujeto, subjetividad y subjetivación. La noción de vida, como contramedida a la noción de hombre o de sujeto –sujeto de derecho en este caso–; no puede ser pensada sin subjetividad. De otro modo, la vida queda atrapada como vida desnuda en un nuevo entramado jurídico de dominación, mucho peor que el entramado del sujeto o de los derechos del hombre: una vida desnuda sin derecho alguno. Es el problema que denuncia Agamben en su análisis del campo de concentración, aunque, y esto sí que parece contraproducente, a pesar de ejercer una crítica de tales condiciones; parece salvar la noción de vida desnuda. Me parece que para aportar algo a la discusión, habría que decir que, en efecto, este vitalismo político propuesto por Deleuze, y la posibilidad de una biopolítica afirmativa en la que se juegan tanto Esposito como Negri, requieren como primera condición el vínculo entre la idea de vida y subjetividad, es decir la condición básica de que no se puede pensar la política sólo a partir de la noción de vida; por el contrario, esto requiere también la noción de subjetividad. De otro modo, todo el proyecto de Foucault carece de sentido, en primer lugar, porque el objetivo de denunciar los procesos de subjetivación, es en buena parte, posibilitar las formas de subjetividad. En segundo lugar, porque los proyectos políticos que, al menos históricamente, han tenido a la base una noción de vida se orientan o al darwinismo social o a lo que Foucault llamó *guerra de razas*, que es uno de los puntos de partida de todo su análisis crítico. Por lo cual, esta política vitalista, o biopolítica afirmativa tiene que vérselas con el problema de no volver al punto de inicio del recorrido, que es el síntoma básico del extravío, es decir, andar en círculos. Evidentemente, éste no es un problema conceptual, en el sentido que no muestra sus aporías en el ámbito de los conceptos, sino de los rendimientos.

¹⁸⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 126.

¹⁸¹ “El sujeto de derecho, en la medida en que se crea, es la vida, como portadora de singularidades, «plenitud de lo posible», y no el hombre, como forma de eternidad. Y, ciertamente, el hombre sustituye a la vida, al sujeto de derecho, cuando las fuerzas vitales compusieron un instante su figura, en la época política de las Constituciones”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 120.

Será necesario que vuelva más adelante sobre varios de los temas que recién he presentado en forma somera. Ahora bien, me parece evidente que a la luz de estos comentarios ya no se puede pretender excluir a Deleuze si se quiere alcanzar una panorámica general respecto a los discursos sobre el biopoder; pero además de este trabajo de comentarista que realiza sobre *La voluntad de saber* y que en cualquier caso resulta altamente valioso, me parece que es necesario incluir dos ideas más, presentadas por Deleuze. La primera y probablemente más importante, se expondrá a continuación y se relaciona directamente con la última discusión: la posibilidad de una política del cuerpo¹⁸² que asuma la acción diagramática. Me parece que de esto se trata justamente la idea del *Cuerpo sin Órganos*, aunque Deleuze no mencione los conceptos de biopolítica o biopoder en forma explícita cuando presenta esta idea. Pero si atendemos a lo que se ha presentado entre la concepción del diagrama y de los estratos, resulta una idea fundamental. Si explícitamente no se trata de una idea enlazada con el problema del biopoder, al menos es innegable cierto nivel de *correspondencias* entre dos discursos que se desarrollan en forma sincrónica. Además, el cuerpo sin órganos, al menos en algún sentido, sirve de antagonista a las ideas del organicismo social, a las que Foucault ha dedicado poca atención; pero que en el trabajo de Esposito tienen mucha relevancia e incluso equivalen para el italiano a una suerte de historia de los discursos biopolíticos en el siglo XX, hipótesis que me parece dudosa en términos genealógicos y peligrosa en términos políticos. Por lo demás, esta hipótesis de Esposito se relaciona directamente con la presente investigación, en la medida en que es su correlato e interlocutora, por lo cual la idea del cuerpo sin órganos aparece aún más relevante.

¹⁸² Quizás también se podría decir una “política de la vida”, recogiendo las insinuaciones de Esposito y Negri, sobre la posibilidad de un vitalismo político. Sin embargo, me parece que no hay que dar el salto del cuerpo a la vida, sin pasar al menos por el problema de la parresía y del bíos como modo de vida, asunto que se tratará más adelante.

3.1.5. El cuerpo sin Órganos.

3.1.5.1. Puesta en escena

La propuesta del cuerpo sin órganos, junto con la explicación de las sociedades de control, son dos de los temas de mayor interés para la constitución de una idea de biopoder en Deleuze. En cierto sentido, así como la explicación de las sociedades de control se corresponde con la idea de biopolítica foucaultiana, la idea de cuerpo sin órganos se corresponde con la *parresía como modo de vida*. Hay al menos 4 elementos que conectan estas dos ideas. A) En primer lugar, consisten en una propuesta de subjetividad, resistente y alternativa a los procesos de subjetivación o dominación, en tal sentido, ambas podrían ser calificadas según el decir de Foucault, como *un modo de vida no fascista*. B) En segundo lugar, en ellas hay implicada una idea de vida que no puede asumirse ni como dato puramente biológico, ni tampoco como cultura, socialización o determinación cultural; sino que se trata de un modo de vida que implica la construcción de la propia existencia. C) En tercer lugar, el contexto de surgimiento de la idea de cuerpo sin órganos se corresponde con el trazado analítico del biopoder que en términos de análisis surge, y tiene su antecedente, en las prácticas psiquiátricas y se desplaza paulatinamente desde la psiquiatría, a la medicalización de la sociedad y finalmente al problema de la gestión de la vida. D) El telón de fondo de ambas propuestas es la relación entre capitalismo, procesos de subjetivación y alternativas de subjetividad. Por otra parte, estas relaciones entre *cuerpo sin órganos* y *parresía*, arrojan luces sobre una de las discusiones que sostienen Esposito y Agamben respecto a las relaciones entre *bíos* y *zoé*.

Para introducir esta cuestión quisiera decir algunas palabras sobre el problema del teatro. Foucault tituló su ensayo sobre Deleuze como *Theatrum Philosophicum*, y no casualmente. En cierto sentido, la perspectiva de trabajo de Deleuze al menos en parte importante debe entenderse bajo la figura de una 'filosofía teatral', o de un nuevo teatro filosófico. Mucho se ha comentado la famosa propuesta de *¿Qué es la filosofía?* según la cual "*Filosofía es crear conceptos*"¹⁸³; pero la noción de concepto que Deleuze propone es altamente problemática y hay que entenderla como una contrapropuesta a la noción hegeliana de concepto, que por lo demás tampoco es particularmente simple. En *Diferencia y Repetición* Deleuze asalta la noción de concepto de Hegel, como una herramienta de la lógica de la representación.

¹⁸³ "El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Anagrama, Barcelona, 2000, p. 11.

Hegel sustituye la verdadera relación de lo singular y de lo universal en la Idea por la relación abstracta entre lo particular y el concepto en general. Se limita, pues, al elemento reflejado de la «representación», a la simple generalidad. Representa conceptos en lugar de dramatizar Ideas: hace un falso teatro, un falso drama, un falso movimiento¹⁸⁴.

Es llamativo entonces –o directamente contradictorio–, que Deleuze posteriormente defina a la filosofía por su actividad de crear conceptos. Me parece que esta contradicción inicial muestra que la noción de concepto que Deleuze propone como la actividad definitoria de la filosofía, es una forma particular del concepto, una noción problematizada de concepto que no es la noción hegeliana, ni tampoco aristotélica. El propio Deleuze sugería algunas pistas, al declarar que este tipo de conceptos no refiere a *esencias*, sino a *acontecimientos*¹⁸⁵; pero la clave de lectura más decisiva me parece que es el teatro, o *la filosofía como teatro*. La crítica anterior ya sugiere esto: Hegel *representa* conceptos en vez de *dramatizar* ideas. Se trata de un falso teatro, un teatro de la representación o del concepto y no, un teatro del dramatizar o de la idea. Cuando en *¿Qué es la filosofía?* Deleuze habla de conceptos, entonces, habría que entender que se trata de conceptos de otro tipo y no los conceptos hegelianos del teatro de la representación. Explica que estos van acompañados de una constelación de problemas sin los cuales los conceptos mismos carecerían de sentido¹⁸⁶; pero además, los conceptos estarían acompañados por personajes conceptuales. El primer ejemplo que Deleuze propone es el de *amigo*¹⁸⁷; *amigo* es el personaje conceptual detrás de la *philia* filosófica, el personaje que de hecho hace operativa la posibilidad del filósofo como ‘amigo de la sabiduría’. También el cogito cartesiano tendría su personaje conceptual en el *pensador privado*¹⁸⁸. Sócrates es el personaje conceptual de los diálogos platónicos¹⁸⁹, y Dionisios,

¹⁸⁴ Gilles Deleuze. *Diferencia y Repetición*, p. 34.

¹⁸⁵ “La filosofía se ha ocupado siempre de conceptos, y hacer filosofía es intentar crear o inventar conceptos. Pero hay varios aspectos posibles en los conceptos. Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas –¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.–. Para nosotros, el concepto debe decir el acontecimiento, no la esencia.” DELEUZE, Gilles. *Entrevista sobre Mil Mesetas*. Por Christian Descamps. En DELEUZE, Gilles. «Conversaciones». Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 1995, p. 45.

¹⁸⁶ “Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados y comprendidos a medida que se vayan solucionando” DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 22.

¹⁸⁷ “Los conceptos, ya lo veremos, necesitan personajes conceptuales que contribuyan a definirlos. Amigo es un personaje de esta índole, del que se dice incluso que aboga por unos orígenes griegos de la filosofía: las demás civilizaciones tenían Sabios, pero los griegos presentan a esos «amigos»” DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 8.

¹⁸⁸ “...el pensador privado forma un concepto con unas fuerzas innatas que todo el mundo posee por derecho por su cuenta (yo pienso). Nos encontramos aquí con un tipo de personaje muy extraño, que quiere pensar y que piensa por sí mismo, por la «luz natural»”. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 63.

¹⁸⁹ “Puede que el personaje conceptual aparezca por sí mismo en contadísimos casos, o por alusión. Sin embargo, ahí está; y, aun innominado, subterráneo, siempre tiene que ser reconstituido por el lector. A veces,

personaje de Nietzsche, el *idiota* de Nicolás de Cusa, o el *caballero de la fe* y el *burgués endomingado* de Kierkegaard, todos ellos personajes conceptuales. En algunas ocasiones, estos personajes están en relación de antagonismo con otros personajes al interior de una misma escena filosófica, de hecho, el amigo o amante de la sabiduría debe competir-combatir con el pretendiente o falso sabio encarnado por el sofista, quien será también antagonista de Sócrates, junto al ignorante inconsciente. Dionisios, por su parte, será amigo de Zaratustra, quien a veces se confunde con el Anticristo, o bien, pueden ser máscaras que se superponen sobre un mismo personaje¹⁹⁰. Este personaje conceptual se vuelve tan identificable que se podría hablar, del Dionisios de Nietzsche, que en efecto no es el Dionisios mitológico o mistagógico.

El destino del filósofo es convertirse en su o sus personajes conceptuales, al mismo tiempo que estos personajes se convierten ellos mismos en algo distinto de lo que son históricamente, mitológicamente o corrientemente (el Sócrates de Platón, el Dionisio de Nietzsche, el Idiota de Cusa). El personaje conceptual es el devenir o el sujeto de una filosofía, que asume el valor del filósofo, de modo que Cusa o incluso Descartes deberían firmar «el Idiota», de la misma forma que Nietzsche «el Anticristo» o «Dionisio crucificado»¹⁹¹.

Se trata, entonces, siempre, de una puesta en escena. Esta es la modalidad básica de la filosofía. Esto no quiere decir que los personajes conceptuales no existan, o equivalgan a símbolos o figuraciones. *“El personaje conceptual no tiene nada que ver con una personificación abstracta, con un símbolo o una alegoría, pues vive, insiste”*¹⁹². Ahora bien, esta forma de entender la filosofía, a mi juicio, marca la manera de acercarse a los conceptos del propio Deleuze. De este modo entiendo su rechazo a la metáfora, la insistencia en que sus propios conceptos y sus personajes conceptuales no son metáforas, o alegorías, o símbolos. Un *cuerpo sin órganos*, como horizonte de producción de un sujeto y como personaje conceptual de una escena de resistencia y desestratificación del organismo político, no es una metáfora; sino parte de una *puesta en escena*, de hecho, parte de las indicaciones concretas que el director de escena entrega para captar la comprensión de un personaje. Lo que Deleuze propone respecto a Nietzsche, puede aplicársele a sí mismo.

cuando aparece, tiene nombre propio: Sócrates es el personaje principal del platonismo”. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 65.

¹⁹⁰ *“Recordemos la canción de Ariadna, puesta en boca del viejo Encantador: aquí, se superponen dos máscaras: la de la mujer joven, casi la de una Koré, se aplica sobre la de un anciano repugnante. El actor debe interpretar el papel de un anciano que interpreta a su vez el de la Koré”*. DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*, p. 33.

¹⁹¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 66.

¹⁹² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 66

Cuando Nietzsche dice que el superhombre se parece más a Borgia que a Parsifal, cuando sugiere que participa a la vez de la orden jesuítica y del cuerpo de oficiales prusianos, sólo se llega a la comprensión de estos textos tomándolos por lo que realmente son: observaciones de director teatral que indican cómo debe ser «interpretado» el superhombre¹⁹³.

Esta concepción filosófica es la que impulsa a Deleuze a componer algo así como una *novela psicoanalítica*, o a coleccionar a Kafka y Proust, al mismo tiempo que a Spinoza. Esta concepción filosófica es la base de apoyo para entender también la propuesta del *cuerpo sin órganos* que resulta de la mayor importancia en términos biopolíticos. En cierto sentido, se corresponde directamente con la *parresía como modo de vida* propuesta por Foucault; siempre y cuando se la libere de las implicaciones de la metáfora organicista. Habría que entender entonces que el cuerpo sin órganos es un personaje conceptual, parte de una puesta en escena al interior de una forma de entender la filosofía, pero esto no debe ser confundido con una metáfora, incluso cuando se oponga a una –la metáfora del organismo-. El cuerpo sin órganos es completamente una contrametáfora del organismo, no sólo porque se oponga a la metáfora orgánica en cuanto a sus contenidos, sino porque exige poner en jaque a la metáfora como forma de pensar la política.

¹⁹³ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*, p. 33.

3.1.5.2. Esquizofrenia y capitalismo.

Volvamos a esa historia de *multiplicidad*, porque fue un momento muy importante la creación de ese sustantivo precisamente para escapar a la oposición abstracta de lo múltiple y lo uno, para escapar a la dialéctica, para llegar a pensar lo múltiple al estado puro, para dejar de considerarlo como el fragmento numérico de una Unidad o Totalidad perdidas, o, al contrario, como el elemento orgánico de una Unidad o Totalidad futuras —para distinguir más bien los tipos de multiplicidad—¹⁹⁴.

El subtítulo de *El Antiedipo* y de *Mil Mesetas*, perfectamente serviría para explicar algunos de los problemas fundamentales de una filosofía de la diferencia. Pone en juego dos variables de la máxima importancia, aunque tales variables aparezcan a primera vista como elementos aislados. Supongamos que *Capitalismo* y *Esquizofrenia*, son en efecto dos variables relacionadas. La hipótesis no es fácil de resolver, pensemos en primer lugar en la esquizofrenia. *Mil Mesetas* conecta el problema de la neurosis y la psicosis en el esquema freudiano, con el problema mucho más antiguo de lo Uno y lo Múltiple. El punto de pasaje que conecta estos elementos es la crítica a un esquema de la representación. Recordemos un momento lo que se planteaba hace unas líneas atrás. En *Diferencia y Repetición* la afirmación ontológica fundamental es *la univocidad del ser como pura diferencia*, ensayando con el lenguaje de la metafísica tradicional, Deleuze propone que este esquema, el esquema de lo uno, la reducción a la unidad, la borratura de las diferencias funda la representación. Lo que permite que un concepto pueda ser aplicado a una multiplicidad de cosas o estados de cosas, e incluso asimilado a la idea de una esencia universal y permanente, común a todas esas cosas y estados de cosas es un proceso de reducción. Una reducción ontológica en primer lugar, pero —ya se verá— una reducción también política. Abordemos el problema desde la esquizofrenia, que es también el proceso que hace Deleuze.

Hay en primer lugar una confrontación de base con Freud, extrapolable en general al psicoanálisis; pero que por su propia condición se centra en su fundador-padre. Esta confrontación tiene algunos elementos claves. A) El psicoanálisis ha elaborado una estructura de interpretación que supone extensible y universal. B) Tal estructura formada por elementos como el Edipo, la estructura familiar, la castración, y los principios de placer, muerte y realidad, en realidad son sólo aplicables a la neurosis, o al neurótico; pero no, al psicótico o esquizofrénico. C) La estructura profunda del psicoanálisis es una relación de significantes fundada en el principio de realidad. D) A través de las pretensiones de universalización del psicoanálisis, dicho principio de realidad se impone como norma a los sujetos. E) En este sentido, el psicoanálisis es un nuevo patrón de normalidad que reemplaza al antiguo patrón normalizante ejercido por la moral, bajo la

¹⁹⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, p. 39.

figura general del sacerdote¹⁹⁵ y particularmente en el cristianismo; esto permite identificar la figura del neurótico y del cristiano. F) El principio de realidad se muestra también como una imposición epistemológica, que afirma lo Uno eliminando las multiplicidades¹⁹⁶. G) La imposición de lo Uno que suprime las multiplicidades, es también un gesto político, que impone un patrón de conducta e individualidad, formando un tipo particular de subjetividad: los sujetos devienen neuróticos. H) El neurótico es también el tipo de subjetividad funcional al capitalismo: el sujeto que ocupa una posición en la masa, en la estructura familiar y en los modelos de producción, a través de una vivencia del propio yo, del tiempo y del placer; de este modo, el neurótico se identifica no sólo con el cristiano; sino también: blanco, burgués, occidental. I) El sujeto esquizoide, esquizo-experimental, esquizofrénico o sicótico designa relativamente el mismo gesto de inadecuación del psicoanálisis, inadecuación de la idea de normalidad y de las subjetividades funcionales al capitalismo; consecuentemente se trata de una figura resistente. J) Es resistente al principio de realidad, y por tanto a la imposición de lo uno, y del yo; esto implica que se trata de una forma de individuación que se experimenta como multiplicidad, se encuentra fuera de la estructura familiar funcional o parental y descubre una serie de modos de individuación diferentes, estos descubrimientos a nivel general están expresados en la propuesta del 'Cuerpo sin Órganos', a la vez forma de subjetividad y programa político.

Como se puede apreciar en la serie anterior, el problema comienza a mostrar su funcionalidad política, en la medida que la serie avanza y los puntos de inicio conectan con otros posteriores. La relación entre las variables tiene uno de sus ejes en las formas de subjetivación y las posibilidades de subjetividad – hablando en lenguaje foucaulteano-, o también, en la producción de los modos de individuación –usando el lenguaje de Deleuze. La serie completa sirve también como clave de interpretación de una filosofía de la diferencia, sin querer homologar los diferentes pensamientos que se han ocupado sobre este asunto. La serie vuelve a mostrar la vigencia de la intuición foucaultea al momento de introducir el Antiedipo. El problema de fondo es la posibilidad de un modo de vida no fascista. No hay otra razón para discutir con

¹⁹⁵ *“Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente (...) La figura más reciente del sacerdote es el psicoanalista, con sus tres principios, Placer, Muerte y Realidad. Sin duda, el psicoanálisis había mostrado que el deseo no estaba sometido a la procreación ni siquiera a la genitalidad. Esa era su modernidad. Pero seguía conservando lo esencial, incluso había hallado nuevos me-dios para inscribir en el deseo la ley negativa de la carencia, la regla externa del placer, el ideal trascendente del fantasma”.* DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 159-160.

¹⁹⁶ *“Freud pregunta, con falso escrúpulo: ¿cómo explicar que haya cinco, seis o siete lobos en el sueño? Como ha decidido que era una neurosis, emplea el otro procedimiento de reducción: no inclusión verbal al nivel de la representación de las palabras, sino asociación libre al nivel de la representación de las cosas. El resultado es el mismo, puesto que siempre se trata de volver a la unidad, a la identidad de la persona o del objeto supuestamente perdido. Los lobos tendrán que desembarazarse de su multiplicidad”.* DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, p. 35.

las ideas de representación, normalidad, dialéctica o signifiante; sino éste motivo político. Repasemos el asunto en detalle.

La puerta de entrada a este problema puede ser la particularmente conocida historia del 'hombre de los lobos', a la que Deleuze y Guattari dedican algunos pasajes magistrales en *Mil Mesetas*. El hombre de los lobos, paciente clásico de Freud, relata su sueño al psicoanalista y Freud interpreta, volviendo de manera permanente a las estructuras que previamente había fijado: Edipo, castración, sobretodo Identidad. El tratamiento de Deleuze y Guattari no esconde grandes dosis de ironía: el problema fundamental es que se trata la multiplicidad subjetiva del hombre de los lobos, imponiéndole el molde de la identidad unitaria: sus lobos, sus múltiples tensiones y flujos, deben ser reducidos a la identidad del yo, del padre, es decir, ser interpretados como neurosis.

Aquel día, el Hombre de los lobos se levantó del diván más cansado que de costumbre. Sabía que Freud tenía la genialidad de rozar la verdad, pasar de largo, y suplir luego el vacío con asociaciones (...) Freud dice que un histérico o un obseso son personas capaces de comparar globalmente un calcetín con una vagina, una cicatriz con la castración, etc. Sin duda, aprehenden el objeto como global y perdido a un tiempo. Ahora bien, captar eróticamente la piel como una multiplicidad de poros, de puntitos, de pequeñas cicatrices o de agujeritos, captar eróticamente un calcetín como una multiplicidad de mallas, eso sí que no se le ocurriría a un neurótico, sólo un psicótico es capaz de hacerlo (...) A punto de descubrir el gran arte del inconsciente, el arte de las multiplicidades moleculares, Freud no cesa de volver a las unidades molares, y de reencontrar sus temas familiares, el padre, el pene, la vagina, la castración..., etc. (A punto de descubrir un rizoma, Freud siempre vuelve a las simples raíces)¹⁹⁷.

El problema del rizoma es también el de la subjetividad y el del concepto. Se trata de un problema ontológico y político de todos modos; pues consiste en la negación de las multiplicidades. El concepto, anula toda diferencia y elabora un procedimiento de aproximación para aplicar a múltiples casos singulares, una idea única que se pretende universal y permanente, cuando en realidad sólo hay singularidades inaprensibles universalmente. En cierto sentido, es una reedición del antiguo problema de lo uno y lo múltiple. De hecho de eso se trata precisamente *Diferencia y Repetición*; pero de eso se trata también *Mil Mesetas*; pues este problema que podría considerarse epistemológico, -la reducción de las multiplicidades singulares al uno del concepto- es también un problema político, la imposición de identidades unitarias, o pretendidamente unitarias, a las multiplicidades singulares que somos en cada caso cada uno de nosotros. La estructura neurótica como subjetividad política implica la aceptación del principio de realidad, asumir las condiciones funcionales de una identidad unitaria, con disfunciones localizables y desplazables – la angustia focalizada del neurótico-; pero especialmente una forma de participar y mantenerse en la masa –en el pueblo, en el partido- completamente diferente a las formas de

¹⁹⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, pp.33-34.

la manada. La posición esquizoide es completamente diferente, implica una forma de singularización que a nivel político rompe con las relaciones sujeto-masa

Reconocemos aquí la posición esquizofrénica, estar en la periferia, mantenerse en el grupo por una mano o un pie (...) A ella opondremos la posición paranoica del sujeto de masa, con todas las identificaciones entre el individuo y el grupo, el grupo y el jefe, el jefe y el grupo; formar parte plenamente de la masa, aproximarse al centro, no permanecer nunca en la periferia, salvo cuando la misión lo exige¹⁹⁸.

La relación entre Capitalismo y Esquizofrenia es de tensión. El capitalismo puede identificarse con la posición neurótica, en términos de acción sobre la subjetividad, requiere y produce sujetos neuróticos. Un sujeto que se experimente como una identidad subjetiva o personal unitaria y que perciba el entorno a partir del principio de realidad, es decir, que existe una realidad unitaria perceptible por todos. Imagen que en definitiva se establece estadísticamente, es decir, por la aproximación común, por la suma de percepciones que anula las diferencias de percepción y asimila las diferencias en un concepto unitario. El enfrentamiento con el psicoanálisis se explica porque este asume como patrón de normalidad tal estructura neurótica. Al mismo tiempo la posición o el programa esquizo-experimental es un programa político, la producción de una forma de subjetividad resistente.

¹⁹⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, p.40.

3.1.5.3. Organismo, significación, subjetivación.

Consideremos los tres grandes estratos que se relacionan con nosotros, es decir aquellos que nos atan más directamente: el organismo, significancia y la subjetivación¹⁹⁹.

Me parece que una buena estrategia para abordar la idea de *Cuerpo sin Órganos* y sus implicancias es mirarla en su relación con los estratos. Por supuesto habrá que tratar de decir qué serían estos estratos. Para comenzar, creo que ayuda una serie de preguntas con respecto a lo que se ha venido planteando. ¿Un cuerpo sin Órganos es una forma de subjetividad, de lucha, o de contra-efecto en relación al proyecto de subjetivación que sería un organismo? ¿Es el 'plano de consistencia y desarrollo' el ámbito de los dispositivos? ¿Ha cambiado substancialmente este 'plano de consistencia y desarrollo'? Por supuesto que no hay opción alguna de contestar estas preguntas pero ayudan a ir visualizando los problemas.

La expresión *Cuerpo sin Órganos* proviene de la propuesta de Artaud. Es una propuesta dramática y que además puede comprenderse como un ejercicio esquizo-experimental. Es interesante esta procedencia, pues de inmediato debe ponernos sobre aviso, de que en buena medida se trata de una *puesta en escena*, asunto en el que he insistido antes. Es un concepto, pero evidentemente no un concepto como el que deviene de una filosofía de la representación; sino que ese tipo de concepto que funciona en relación a personajes conceptuales y constelaciones conceptuales. Deleuze y Guattari sitúan la escenificación del Cuerpo sin Órganos (CsO) en la toma u ocupación de una radio que Artaud realiza, y en la que declara la Guerra a sus órganos²⁰⁰. Se trata entonces de una declaración de guerra, de la aceptación de un conflicto y de una modalidad activa de lucha respecto a la subjetividad, en principio respecto a la propia subjetividad; aunque esto no quita que sea un gesto público. La subjetividad es un espacio de lucha que aparece por conquistar, pues está territorializado, domesticado, subjetivado, por tres estratos principales: el organismo, la significación y la subjetivación. Me detendré a continuación especialmente en el primero.

A) Respecto del organismo o primer estrato, el programa esquizo-experimental tiende a romper la imposición de lo uno por sobre la multiplicidad que es el cuerpo. La expresión, soy un cuerpo; o, me constituyo como cuerpo, quiere decir, me construyo en mi relación corporal, que no es sólo biológica, sino

¹⁹⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, p. 164.

²⁰⁰ "El 28 de Noviembre de 1947, Artaud declara la guerra a los órganos: Para acabar con el juicio de Dios, —Pues atadme si queréis, pero yo os digo que no hay nada más inútil que un órgano-. Y es una experimentación no sólo radiofónica, sino biológica, política, que provoca la censura y la represión." DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, p. 156.

también ética y estética²⁰¹. La mirada de lo uno sobre el cuerpo, no es sólo unificante, sino también jerarquizante, el organismo equivale a la imagen jerarquizada, neurotizada, occidentalizada del cuerpo. El cuerpo sin órganos implica entonces una forma activa de constituirse como sujeto corporal, una relación con el cuerpo que está por construirse. Pero donde hay una condición fija, una estructura preestablecida, unos órganos. Deleuze y Guattari llevan este planteamiento a su forma más radical, no se preguntan, por ejemplo, '¿por qué este órgano sexual identifica y preestablece de manera inmediata mis conductas sexuales y mi identidad sexual?' Esta sería una pregunta relativamente sensata y es una pregunta tácita en *La Voluntad de Saber*, y que puede encontrarse también como base en los actuales enfoques de género. En definitiva la pregunta tensiona el problema de la identidad como mediadora entre cuerpo y subjetividad. Deleuze y Guattari, me parece que apuntan en la misma dirección; pero se preguntan lo insensato.

¿Tan triste y peligroso es no soportar los ojos para ver, los pulmones para respirar, la boca para tragar, la lengua para hablar, el cerebro para pensar, el ano y la laringe, la cabeza y las piernas? Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, Yoga, Krishna, Love, Experimentación. Donde el psicoanálisis dice: Deteneos, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficientemente nuestro yo. Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación. Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel²⁰².

El tema fundamental pasa por deshacer el yo, en la medida que éste es una manera de subjetivación, evidentemente la experimentación corporal es también un gesto político, la experimentación sexual, dolorífica, la transformación de la imagen corporal, no pueden pasar desapercibidas en términos estético-políticos. Se trata de una condición para una idea de subjetividad como proyecto de construcción. En tal sentido la experimentación corporal culmina trazando un nuevo mapa, en el plano de consistencia, cartografiando una relación ético-estética con el cuerpo. El mapa ético se diferencia así del calco moral. El calco remite a un original, el mapa no puede ser cartografiado en referencia a un original, no tiene originales, es hecho de manera singular. Se trata de comenzar con un proceso de cartografiar el cuerpo, la experiencia corporal, en contra de una experiencia corporal sometida a lo uno, precalculada o calculada. Los ejemplos que ofrecen Deleuze y Guattari tienen por supuesto una intención inquietante, y están realizados desde prácticas que evidencian el gesto de deshacer el organismo, el drogadicto, el masoquista, el hipocondríaco: aunque se trata más de una estrategia de visibilización que de una propuesta

²⁰¹ "El cuerpo no representa aquí una especialidad biológica...". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 123.

²⁰² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 156-157.

¿Por qué esta cohorte lúgubre de cuerpos cosidos, vidriosos, catatonizados, aspirados, cuando el CsO también está lleno de alegría, de éxtasis, de danza? ¿Por qué todos estos ejemplos, por qué hay que pasar por ellos? Cuerpos vaciados en lugar de cuerpos llenos ¿Qué ha pasado?²⁰³

Todos ellos han emprendido el viaje de la experimentación, pero de algún modo han errado, se han vaciado, se dirigen a la aniquilación y no a la producción del CsO²⁰⁴. La aniquilación no es el fin del programa, la idea es constituirse en una expresión corporal nueva, en una forma de subjetividad. El CsO es posible, aunque peligroso; a diferencia del organismo, del cuerpo neurótico o capitalista, de la forma de subjetividad preestablecida que no implica riesgo, que se encuentra ya calculada o estandarizada. El problema del sujeto identitario, del cuerpo neurótico o capitalista, no es vérselas con el riesgo, sino vivir la vida que ha sido diseñada y elegida para él, un proyecto vital orgánico, el CsO, por el contrario está amenazado permanentemente, por la locura y por la aniquilación. Errar en el intento puede ser trágico. Aquello que nos conduce entre el éxito y la aniquilación es la dosis, el arte de las dosis, como en toda experimentación.

En términos políticos hay que prestar atención particularmente a lo que Deleuze y Guattari llaman la *Omnitudo*²⁰⁵, es decir, al conjunto eventual de todos los CsO individuales; el eventual continuum de todos los CsO entendido a nivel político. Traslademos lo dicho respecto al cuerpo. Cuerpo sin Órganos como plan de consistencia no puede constituir un 'organismo político'. Cómo constituir el plan de consistencia la *Omnitudo* de los cuerpos sin órganos individuales, es algo que Deleuze y Guattari no dicen, apuntan más bien al CsO individual

B) El estrato de la significación corresponde a la serie de significados y representaciones que hemos asumido. Desestratificar la significación implica no sólo la inversión de los valores; sino la perversión de

²⁰³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, p. 156.

²⁰⁴ "Deshechar el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad..." DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, p. 164.

²⁰⁵ Distingue también la *remissio* y la *latitudo*. 1) Los tipos, es decir el CsO frío del drogadicto, o dolorífico del masoquista. Deleuze dice CsO cuando se refiere a este a este tipo de casos y llama a este aspecto "remissio". 2) Llama también "CsO" a lo que pasa por cada CsO, a aquello que distingue un éxito de una aniquilación, es decir, las intensidades o vibraciones que recorren el CsO cuando ha dejado su organización. Este tipo de intensidades son intensidades de deseo, que los CsO, o los tipos de CsO que se han vaciado no conservan. La diferencia entre un cuerpo vacío y uno lleno, son las intensidades que lo recorren. Un cuerpo sin órganos lleno, está lleno justamente de intensidades de deseo, de las cuales el cuerpo vaciado carece. Permiten distinguir entre el éxito y la aniquilación. Este modo de decir "CsO", las intensidades de deseo, es lo que Deleuze llama también la "latitudo". Ahora bien la "latitudo" es mucho más una intuición y un deseo del propio Deleuze que una constatación. No es posible constatar lo que resulta de una experimentación que en todo caso es individual y original. Por lo demás, los ejemplos con los que contamos son, todos, cuerpos vaciados.

los campos semánticos. La eliminación de la relación significado-significante, y el reemplazo de la estructura neurótico-interpretativa, por aquella esquizo-experimental.

C) El tercer estrato es la subjetivación. En este caso, la subjetivación refiere especialmente al modo de individuación psicológica; a la conciencia psicológica de experimentarse como un yo-uno; y no como un yo-multiplicidad. El estrato de la 'subjetivación' es la expresión de la ontología de lo uno aplicada al sujeto. Tal expresión es lo que conocemos como psicoanálisis. Deleuze acomete con fuerza -con mucha más fuerza que contra el platonismo- contra el psicoanálisis. Asumamos lo que hemos dicho a propósito de la significación: la tarea principal del psicoanálisis es la interpretación. Lo que Deleuze propone es la experimentación, la producción del inconsciente. La 'interpretación' asume que el inconsciente 'está ahí' – aunque resulte complejo decir que el inconsciente esté en algún lugar-, asume el inconsciente como *substantia*.

Por tal razón Freud asume como categoría de interpretación al neurótico, se trata de lo uno frente a la multiplicidad; Deleuze, al contrario, se siente más inclinado al esquizoide²⁰⁶. La normalidad neurótica es el centro del estrato de la subjetivación. Por tal razón Deleuze opone el esquizoanálisis al psicoanálisis, la experimentación psicológica que significa producir un inconsciente desestratificado de las interpretaciones psicoanalíticas, de la normalidad neurótica impuesta por la lógica de lo uno. Si hay un yo en la experimentación esquizoanalítica se trataría de un yo-multiplicidad.

Para lo que nos convoca en este momento, la idea de CsO, debe ser asumida como una provocación, especialmente cuando la semántica biopolítica actual se constituye deudora de la metáfora organicista, aunque exprese contra ella críticas de la mayor importancia. Las sutilezas del Cuerpo sin órganos, me parece que actúan como piedra de tope ante los posibles entusiasmos de la metáfora organicista como forma de construcción social, que será en efecto un problema que más adelante encontraremos. Me parece que se trata de algo que también alcanza a ver Foucault, como queda suficientemente claro en el célebre prefacio que escribió para el *Antiedipo*; del siguiente modo resume lo que considera una de las respuestas fundamentales del *Antiedipo*.

No exijáis de la política que restablezca «los derechos» del individuo tal y como la filosofía los ha definido. El individuo es el producto del poder. Lo que hay que hacer es «desindividualizar» mediante la multiplicación y el desplazamiento de los diversos dispositivos. El grupo no debe ser el vínculo orgánico que una a individuos jerarquizados, sino un constante generador de «desindividualización»²⁰⁷

²⁰⁶ "Para él (Freud) siempre habrá que reducirlo todo a lo uno". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*, p. 38.

²⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *Prefacio*, 388.

Me parece entonces que el tema del biopoder puede situarse respecto al Cuerpo sin órganos desde dos perspectivas. Primero, que no hay que perder de vista que todo el proyecto crítico respecto a las tecnologías de poder tiene como objetivo liberar la subjetividad de las sujeciones individualizantes; no se puede sostener el discurso y retornar a formas individualizantes; por otra parte toda imagen política a construir, no puede resolverse en un nuevo organismo.

3.1.6. La sociedad de control.

La categoría *sociedad de control* ha sido propuesta por Deleuze en algunas conferencias y textos breves que datan de finales de la década de 1980 y principios de 1990. El más célebre de estos textos es el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. Es un texto breve aunque muy sugerente; la categoría, propiamente tal, ha sido utilizada muy escuetamente por Agamben y luego con mayor extensión por Hardt y Negri; por lo cual además de lo que propondré a continuación, volveré sobre la categoría a propósito de Hardt y Negri, y en una tercera ocasión a propósito de una discusión más general, aunque ya en el cuarto capítulo. La celebridad alcanzada por el *Post-scriptum*, y por la categoría 'sociedad de control' en cierto sentido es sorprendente; pues se trata de un texto e incluso de una idea apenas sugerida y en ningún caso desarrollada. E incluso al detenerse en ella, se descubre que hay pocas cosas que no hayan sido dichas por Foucault a propósito de la idea de gubernamentalidad y los modelos de seguridad y regulación, por supuesto en un léxico algo distinto, aunque no demasiado. Sin embargo, la categoría, a pesar de su vacío relativo parece tener una fuerza expresiva o retórica importante; a la que, me parece, es necesario atribuir parte de su éxito. La segunda razón que explica su éxito radica en que se puede decir, en el momento presente, que la categoría no aporta mucho más de lo que Foucault había dicho en los Cursos del Colegio de Francia; de hecho esa es mi impresión y, sin embargo, el *Post-scriptum* fue publicado casi 15 años antes que *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*, que es donde estos asuntos son tratados. Lo que propongo es que puede ser una categoría mucho más fértil de lo que ha sido hasta hoy, en la medida que se conecte con los análisis del neoliberalismo o con la idea de una sociedad de seguridad, gubernamental o regulativa. Es decir en la medida que sirve como un elemento para comprender un cambio respecto al modelo de las sociedades disciplinarias.

Los trabajos de Deleuze involucrados son el breve ensayo titulado *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. También una entrevista entre Deleuze y Toni Negri, ambos textos están incluidos, en la compilación *Pourparlers*, que en castellano conocemos como *Conversaciones*; ambos textos, además, corresponden a la primavera de 1990. La entrevista con Negri hace suponer que aunque probablemente el *Post-scriptum* no hubiese sido publicado al momento de llevarse a cabo la entrevista y probablemente

Negri no lo conociera como tal, Deleuze ya tiene el texto a la vista; pues la estructura de respuesta en la entrevista y algunos ejemplos de la misma, adelantan en buena medida lo que será el *Post-scriptum*. También muestra la relación temprana de Negri con esta idea.

Un tercer texto, algo anterior, remite a la conferencia titulada *¿qué es un acto de creación?* Se trata de una conferencia bastante breve, que se dictó en la Fundación Europea para los oficios de la imagen y el sonido (FEMIS) de París el 17 de Marzo de 1987²⁰⁸, en el contexto de las cátedras sobre cine, que acostumbraban a realizarse los martes en tal institución y a las que seguía un diálogo. La Conferencia fue traducida y publicada por la Revista Archipiélago en el número 22. Bajo el título “*Tener una idea de cine*” en 1995. Luego el 2003, *Qu’est-ce que l’acte de création?*, formó parte del recopilatorio *Deux régimes de fous* que ha sido traducido el 2008, bajo el título *Dos regímenes de locos* por editorial Pre-textos.

La primera afirmación del breve pero celebre *Post-scriptum*, arroja algunos elementos de la mayor importancia para entender las sociedades de control. En primer lugar, hay que entenderlas en relación a las *sociedades disciplinarias*. Lo cual no es un asunto fácil, a pesar de la popularidad de tal categoría. Por el momento sólo quiero apuntar, en la línea de lo que vengo presentando, que esto exige remitirse a Foucault, y que se trata del gesto inicial de Deleuze para explicar la sociedad de control.

Foucault situó las sociedades disciplinarias en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del siglo XX. Operan mediante la organización de grandes centros de encierro. El individuo pasa sucesivamente de un círculo cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela (“ya no estás en tu casa”), después el cuartel (“ya no estás en la escuela”), a continuación la fábrica, cada cierto tiempo el hospital y a veces la cárcel, el centro de encierro por excelencia.²⁰⁹

Las sociedades disciplinarias quedan, así, caracterizadas fundamentalmente por el encierro y se afirma que la cárcel sería el centro de encierro por excelencia. Se trata de un asunto interesante, pues remite de forma casi inmediata a *Vigilar y Castigar*, el conocido texto de Foucault, donde el asunto principal consiste justamente en las prácticas de encierro, particularmente las de la cárcel. Si las sociedades de control son la *salida* de las sociedades disciplinarias, son justamente la salida de este modelo de encierro, dominado por la figura del panoptismo que en la literatura de inspiración foucaultiana ha cobrado una relevancia a veces exagerada.

Un segundo elemento importante, es la situación histórica de las sociedades disciplinarias. Según la cita anterior, Foucault las situó en los siglos XVIII y XIX, y Deleuze afirma que ellas llegaron a su apogeo a

²⁰⁸ Además de la transcripción publicada, la conferencia se encuentra en video, con subtítulos en castellano en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/video52.html>.

²⁰⁹ DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. En «Conversaciones». Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 1995, p. 277.

principios del siglo XX. Esto implica dos posibles conclusiones, o estas sociedades disciplinarias han dejado de existir, o están en franca retirada; puesto que su *apogeo* ya ha sido alcanzado. Esto confirma lo que ya había presentado, es decir, que las sociedades de control se relacionan con las sociedades disciplinarias como su *salida*. Ahora bien, lo que esto quiera decir, por el momento, no es fácil de dilucidar. En principio, implicaría un cambio importante, de lo contrario no se explica –al menos en principio– una innovación terminológica. Este cambio es una salida; pero hay muchas formas de *salida*. Las sociedades de control podrían ser el reemplazo, la evolución, la superación, es decir cierta forma de *Aufhebung*; o una forma más sutil de *salida* como la sofisticación, el enmascaramiento, es decir, cierta forma de mala conciencia; o el desmembramiento, el quiebre, la desaparición, la supresión, es decir, cierta forma de clausura. Lo que está en juego por el momento, es que se opera un cambio, y esto significa, en principio, que no es posible entender las sociedades de control tal cual se entienden las sociedades disciplinarias. La forma de *la salida*, las condiciones de este cambio son justamente la cuestión más problemática. Y es un problema que en cierto sentido atraviesa las distintas propuestas sobre el biopoder que aquí revisaré ¿qué significa en este contexto, tránsito, salida, paso? Mi hipótesis, al menos para leer a Foucault, es que paso, salida o tránsito es sólo una parte de la descripción que indica la direccionalidad de una transformación: se opera un cambio desde una situación, desde un modelo a otro. Pero hay una segunda dimensión que reconocer, y es que esta transformación es más bien un cambio de eje, de centro o de lógica articuladora, pero no una desaparición forzosa de los elementos que configuraban el modelo anterior. En lo que estamos tratando ahora, me parece que esta hipótesis debe mantenerse; es decir, el surgimiento de un nuevo tipo de modelo de poder, el control (regulación, seguridad), no elimina las disciplinas; sino que las reemplaza en su papel central, genera una nueva hegemonía y nuevas lógicas. Pero se monta o superpone a las disciplinas, es así como éstas funcionaban, superpuestas respecto al poder soberano, y el poder soberano se mantiene incluso hasta nuestros días. Propongo que esto es aplicable a los planteamientos de Deleuze, por dos razones; en primer lugar por lo que ya se ha expuesto sobre los diagramas de poder y la lógica diagramática de las transformaciones en las relaciones de poder. En segundo lugar, Deleuze lo declara explícitamente.

Un pensador como Michel Foucault analizó dos tipos de sociedades muy cercanas a las nuestras. Unas, a las que llamaba sociedades de soberanía, y otras a las que llamaba sociedades disciplinarias. (...) Este análisis ha engendrado ciertas ambigüedades en algunos lectores de Foucault, porque han creído que éste era su pensamiento definitivo. Pero evidentemente no es así. Foucault nunca pensó, y así lo dijo con toda claridad, que las sociedades disciplinarias fueran eternas. Todo lo contrario: pensaba obviamente que estamos entrando en un nuevo tipo de sociedad. Claro que quedan toda clase de residuos de las sociedades disciplinarias, y así será durante años y años, pero ya sabemos que estamos ingresando en otro tipo de sociedad que podríamos llamar, según el término propuesto por Burroughs –por quien Foucault sentía una viva admiración–, sociedades de control.²¹⁰

²¹⁰ DELEUZE, Gilles. *¿Qué es un acto de creación?*. En «Dos regímenes de locos». Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 2008, p. 287.

La primera característica propuesta por Deleuze consiste en que las sociedades de control son la ‘salida’ de las sociedades disciplinarias, aunque esta particular ‘salida’ no debe entenderse como la clausura de las disciplinas; sino como sucede con los diagramas de fuerza, es decir, como un proceso de superposición. A continuación Deleuze va proponiendo cuáles serían los rasgos de esta nueva conformación.

En primer lugar se detiene en el problema de los lugares de encierro y da cuenta de una crisis de los mismos. Se trataría de la modificación del modelo del encierro, por el modelo del *espacio abierto*.

‘Control’ es el nombre propuesto por Burroughs para designar al nuevo monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato. También Paul Virilio ha analizado continuamente las formas ultrarápidas que adopta el control ‘al aire libre’ y que remplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el período de los sistemas cerrados²¹¹.

La sociedad gubernamental impone formas de regulación a partir de lo que Deleuze designa como ‘espacio abierto’ o lo que he llamado antes, *libre circulación*. Deleuze afirma en el *Post-scriptum* que una de las características más notorias de los centros de encierro consiste en que son variables independientes entre sí, cerradas en su propia condición o lógica, aun cuando haya rasgos analógicos entre los diversos lugares de encierro. Hay semejanzas entre la escuela y la cárcel, pero cada cual tiene su lógica propia y sus propios muros procedimentales. En contraste, Deleuze utiliza la expresión *controlatorios*, serían más bien variables inseparables procesos permanentes.

Los diferentes internados o centros de encierro por los que va pasando el individuo son variables independientes: se sobreentiende en cada ocasión un comienzo desde cero y, aunque existe un lenguaje común a todos los centros de encierro, es un lenguaje analógico. En cambio, los diferentes “controlatorios” son variantes inseparables que constituyen un sistema de geometría variable cuyo lenguaje es numérico²¹².

En cierto sentido, de un lugar de encierro se sale, luego se pasa a otro. En el modelo de la libre circulación, los controlatorios, nunca se acaban, no se termina de entrar en ellos y nunca se acaba de salir, nunca se sale de la escuela, por ejemplo, el modelo de la libre circulación, impone la formación permanente. La expresión *controlatorio*, con la que innova terminológicamente Deleuze; tiende a evitar la expresión *lugar de encierro*, o incluso *dispositivo*. Los *controlatorios*, con una dinámica completamente distinta emergen como nuevas tecnologías de gobierno. El gesto léxico me parece que debe ser interpretado como un esfuerzo de establecer diferencias funcionales con los dispositivos de las sociedades disciplinarias. No parece que los lugares de encierro o los dispositivos desaparezcan; pero

²¹¹ DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 278.

²¹² DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 279.

existen nuevos dispositivos, que actúan de manera tan distinta que vale la pena incluso nombrarlos, distinguirlos, como una tecnología distinta. Recuerdo a este respecto que Foucault utilizó la expresión *interfaz*²¹³ en un sentido similar. Es decir, intentando identificar o distinguir una tecnología que funciona de manera distinta. No hay que perder de vista que una microfísica del poder, un estudio de sus relaciones de fuerza, evidencia las singularidades procedimentales, muestra su funcionamiento y así las expone, debilita, fragmenta.

La lógica normalizadora de los lugares de encierro implicaba, dos efectos: un efecto clasificatorio y la imposición de un *molde*, de un sistema rígido de conductas; mientras los controlatorios, se desarrollan a partir de una modulación cambiante y adaptable.

Los encierros son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto²¹⁴.

Ya no pretenden la imposición de un modelo rígido normalizante; sino que permiten cierta diferencia modulante, cierta absorción de o diferente y también una mayor internalización de las conductas socialmente aceptables. Es evidente me parece la cercanía de esta idea con el modelo de regulación que según Foucault inaugura la biopolítica y en el que me he detenido bastante al final del segundo capítulo. Deleuze explica la continuidad entre controlatorio y controlatorio, con una sugerente alusión a Kafka y a las dos formas de proceso que presenta: absolución aparente y aplazamiento ilimitado²¹⁵. La absolución aparente, permite salir de un encierro para pasar a otro, absuelto de la escuela, se ingresa en el ejército, luego en la fábrica, etc. El aplazamiento ilimitado –del proceso, del juicio, de la sentencia, de la pena– pertenece a los sistemas interrelacionados. Algo nunca acaba de suceder, un proceso nunca se termina. Este rasgo lo ampliaré a propósito del ejemplo entre la escuela, la fábrica, y la formación permanente, que aparece en el *Post- scriptum*; pero que es más claro aún en la Entrevista *Control y Devenir*. En una afirmación que llega a ser intimidante, en cuanto a su actualidad.

²¹³ “La sociedad civil, como la locura, como la sexualidad. Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir, precisamente en el juego de las relaciones de poder y de lo que sin cesar escapa a ellas, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y los gobernados, nacen esas figuras transaccionales y transitorias que no son menos reales por no haber existido desde siempre, y que en este caso podemos denominar sociedad civil, en otro caso locura, etc.”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 337. También “El homo oeconomicus es la interfaz del gobierno y el individuo”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 292.

²¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 279.

²¹⁵ “Kafka, que se hallaba a caballo entre estos dos tipos de sociedad, describió en *El proceso* sus formas jurídicas más terribles: la absolución aparente (entre dos encierros), típica de las sociedades disciplinarias, y el aplazamiento ilimitado (en continua variación) de las sociedades de control son dos formas de vida jurídicamente muy distintas, y si el derecho actual es un derecho en crisis, vacilante, ello sucede porque estamos abandonando unas formas y transitando hacia las otras”. DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 280-281.

Es previsible que la educación deje de ser progresivamente un compartimento estanco diferente del compartimento estanco profesional y que ambos desaparezcan en provecho de una terrible formación permanente, un control continuo que se ejercerá sobre el obrero–estudiante de secundaria o sobre el directivo–universitario.²¹⁶

Me parece que la desaparición de los compartimentos estancos, y su reemplazo por un control continuo sobre la trama vital, pueden relacionarse con lo que Foucault presentaba respecto a la extensión de la racionalidad de mercado a los distintos ámbitos de la vida social e individual. E incluso con lo que he llamado el surgimiento de un mercado vital, como la trama interrelacionada de los procesos vitales atravesada por los procesos económicos del capitalismo avanzado: la forma empresa, la financiación como eje económico, el endeudamiento como proceso continuo de producción biopolítica, entre otros. En este caso, la forma empresa también será particularmente señalada por Deleuze, oponiéndola al modelo de la fábrica, en un ejercicio muy similar a otro que ya había propuesto Foucault.

La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrono podía vigilar cada uno de los elementos que formaban la masa y los sindicatos podían movilizar a toda una masa de resistentes. La empresa, en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente.²¹⁷

En este punto emergen los aspectos que más relacionan la idea de sociedad de control, con la interfaz del *homo œconomicus*, de la sociedad gubernamental. Como vemos en la cita que recién se ha puesto sobre la mesa, el modelo de la empresa introduce el problema de la competencia y la desigualdad, al que Foucault ha dedicado una buena parte del análisis del *homo œconomicus*. De hecho, la desigualdad entre los individuos, es justamente el motor que estimula y requiere la competencia, oponiendo unos individuos a otros. Deleuze a partir de esto, se acerca mucho a la idea del hombre empresario de sí mismo²¹⁸, aunque las alusiones al sujeto como gestor o empresario de sí, no son tan claras como en el caso de Foucault. Sin embargo, coinciden en que la imposición del modelo es ambiental, y no se dirige a cada uno de los sujetos en particular. Aunque existen medios coactivos que mantienen los flujos de la interfaz. Foucault ya había señalado que estos medios son fundamentalmente económicos. Deleuze es particularmente sugerente en esto cuando señala “*El hombre ya no está encerrado sino endeudado*”²¹⁹, o

²¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Control y Devenir*. En «Conversaciones». Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 1995, pp. 273-274.

²¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 280.

²¹⁸ “*La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un mismo propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que ya sólo tiene gestores.*” DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 283.

²¹⁹ DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 284.

*“Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños”*²²⁰.

Tal como en el caso de Foucault, esto se relaciona con una transformación del capitalismo. Hay que prestar atención a la distinción entre *el capitalismo del siglo XIX y el actual capitalismo*. La pretensión de Deleuze es precisamente que la sociedad de control debe entenderse en relación a este último.

No es solamente una evolución tecnológica, es una profunda mutación del capitalismo. Una mutación ya bien conocida y que puede resumirse de este modo: el capitalismo del siglo XIX es un capitalismo de concentración, tanto en cuanto a la producción como en cuanto a la propiedad (...) En cuanto al mercado, su conquista procede tanto por especialización como por colonización, o bien mediante el abaratamiento de los costes de producción. Pero, en la actual situación, el capitalismo ya no se concentra en la producción, a menudo relegada a la periferia terciarista, incluso en la compleja forma de la producción textil, metalúrgica o petrolífera. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas ni vende productos terminados o procede al montaje de piezas sueltas. Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados. Por eso es especialmente disperso, por eso la empresa ha ocupado el lugar de la fábrica.²²¹

Más allá del análisis económico puntual, sin duda discutible; no es extraño, atendiendo a este contexto, que estas transformaciones de las modalidades del poder sobre los sujetos sean de índole especialmente económicas y tampoco es extraño que el problema de la articulación del modelo en su conjunto pase por el problema del consentimiento. Pues la interfaz del *homo œconomicus*, en cuanto depende de la desigualdad es tanto una fábrica de riqueza como de miseria -cuestión que también señalan Hardt y Negri-. El problema de la administración de la desigualdad, tal como presentaba Foucault, se vuelve un problema táctico-político para la mantención del modelo en su conjunto. Asunto que también señala Deleuze.

Sin duda, una constante del capitalismo sigue siendo la extrema miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarse, demasiado numerosas para encerrarlas: el control no tendrá que afrontar únicamente la cuestión de la difuminación de las fronteras, sino también la de los disturbios en los suburbios y guetos²²².

La cita anterior debe alertarnos sobre un aspecto de la mayor importancia, en términos conceptuales y metodológicos. Lo que aquí se ha expresado en términos de “lógicas puras” o abstractas, debe considerarse en un diagrama operacional. Me explico, en la cita anterior Deleuze apunta a un elemento clave de la desigualdad y es que se trata de una factoría de miseria. Ante la cual son insuficientes -en

²²⁰ DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, pp. 283-284.

²²¹ DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 282-283

²²² DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 284.

cierto sentido siempre lo han sido- las tecnologías de poder: “*demasiado pobres para endeudarlos y demasiado numerosos para encerrarlos*”. Recuerdo que Foucault comenta justamente en esta línea los desarrollos de seguridad social, necesarios para la administración de la desigualdad, de manera que se cumplan dos objetivos; por una parte, que los niveles de miseria sean administrables de modo que ningún sujeto quede totalmente fuera del juego económico. En segundo lugar, que los niveles de miseria no minen el necesario consentimiento social, que el modelo requiere para funcionar. Pero, la composición del diagrama efectivo que opera, muestra la contradicción de la lógica empresarial precisamente en la relación entre pobreza y desigualdad. Mientras la desigualdad es absolutamente necesaria para la sociedad gubernamental, por el contrario, la pobreza es disfuncional. Pero no hay desigualdad estructural, sin que esto genere tasas enormes de pobreza. Evidentemente esta contradicción debe ser reparada, y desde la racionalidad gubernamental, esto significa administrar la pobreza, conocer sus rangos, especialmente llegar a conocer qué nivel de pobreza es soportable; con qué índice de pobreza, de desempleo, de deserción escolar, las cosas siguen funcionando. La sociedad de control en este sentido tiene un dilema básico que resolver y se está preguntando permanentemente por él, investiga, planifica, teoriza y aplica planes y tácticas diversas. En buena medida, es el equivalente a lo que eran las ciencias humanas y los saberes de policía para la sociedad disciplinaria. Esta pregunta es: ¿cómo administrar la pobreza para seguir manteniendo la estructura básica de desigualdad? Las respuestas son múltiples: bonos individuales, seguridad social de mínimos, sistemas de capitalización individual, entre otros. No quiero decir que en términos de política pública estas iniciativas sean exactamente lo mismo; por el contrario, pero responden a un mismo tipo de racionalidad gubernamental que expresa en ellas sus matices. Lo que me importa enfatizar es que esta racionalidad finalmente no logra universalizarse, por eso son importantes las figura de los suburbios y guetos, de los que habla Deleuze; porque en ellos se evidencia la superposición de lógicas. Pensemos en una ciudad²²³ cualquiera, ni siquiera es necesario

²²³ Este tema es de la mayor importancia. La idea de gueto, nos reconduce al problema de la ciudad, que es donde se realizan las condiciones de este montaje. No sólo porque la mayor parte de la población mundial sea población urbana, ni tampoco porque los pronósticos de los organismos mundiales apunten a que esta situación será mayor incluso en el futuro, a través de mega-conurbaciones de millones de habitantes; aunque estos aspectos reclaman tomarlos en cuenta. Sino que especialmente porque el problema del biopoder, como poder sobre la vida reclama el análisis de las prácticas y condiciones concretas de vida de los sujetos. Como sugerencia, me parece interesante que en cuanto a la espacialidad, Agamben haga hincapié en el campo de concentración, y Hardt y Negri en la disolución del problema espacial en un mundo desterritorializado; aunque presentan matices al respecto; ambas posturas tiende a coincidir en la expansión de la lógica del encierro, y no en la convivencia de lógicas. Mientras Para Agamben la lógica del campo de concentración se ha extendido como norma, para Hardt y Negri el Imperio constituye un encierro sin afuera. En este escenario, resulta interesante resituar un pensamiento sobre la ciudad, que más que una construcción jurídica es el lugar donde se desenvuelven tanto la trama vital de los sujetos, como las prácticas de poder y subjetividad. La figura del gueto en este contexto, remite a espacios desiguales de subjetivación y construcción política, el gueto en cierto sentido es una forma de encierro; pero no generalizado, más bien responde a un sector de la población. Las ciudades en la época de la globalización, curiosamente expanden y estandarizan prácticas de libre circulación, de acceso a servicios, y a la vez desarrollan espacios de exclusión. La ciudad, aparece así como el lugar de realización de un *diagrama* donde se superponen distintas lógicas de biopoder, lógicas

excluir a Europa occidental que tiene sus propios guetos y suburbios; pensemos en Santiago de Chile, que es mi ciudad y también uno de los íconos del neoliberalismo y de la racionalidad gubernamental. Si pensamos en Santiago de Chile estas estrategias del hombre empresario de sí mismo, y de las sociedades neoliberales, como sociedades regulativas o sociedades de control, en efecto, funcionan ampliamente; pero no de manera universal. Muchos tienen posibilidades de hacerse empresario de sí mismo; pero a la vez, hay sectores sociales, que desde esta lógica aparecen absolutamente disfuncionales. Para los primeros, funcionan las interfaces de regulación, la auto-inversión, el sueño del capital humano, del hipotecario, del condominio. En estos sujetos, funciona como estrategia de control la extendida racionalidad de mercado; pero, en esta misma ciudad, una gran cantidad de la población vive más cercana al gueto que al condominio, y allí la capacidad utópica del hombre que se hace a sí mismo, no funciona del mismo modo. El discurso de *“endéudate asistiendo a la universidad para forjarte un futuro”* no tiene sentido en el gueto, no tiene capacidad de venta, ni de compra; allí se procede mediante las disciplinas, la estigmatización y los recursos policiales. Evidentemente hay procesos de lucha, subjetivación y resistencia, de diverso tipo, pero estos son contruidos desde los sujetos; por el contrario, desde la racionalidad de control, en el gueto funciona el modelo familiarista, pre-estatal, y también los dispositivos disciplinarios. Se trata sólo de un ejemplo, pero quiero decir lo siguiente; estas lógicas puras operan en un diagrama concreto; por lo cual, no se presentan nunca en estado puro. Por eso en una ciudad pueden convivir espacios de libre circulación y libre mercado, y al mismo tiempo, espacios altamente disciplinarios, altamente policiales y represivos. Dicho de otro modo, no existe un paradigma biopolítico, ni una matriz única; sino diagramas operacionales concretos y diversos los unos de los otros, aunque estén compuestos de los mismos elementos²²⁴. Por eso el ‘paso’ de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control no es ni una explosión de lo disciplinario que constituya un gran encierro sin afuera; ni tampoco la supresión de lo disciplinario; sino una nueva racionalidad que logra superponerse sobre lo legal y lo disciplinario, los cuerpos y las poblaciones y administrar estos dispositivos anteriores; pero en una dirección que ya no es aquella con la que surgieron, sino que está determinada y conducida por la racionalidad gubernamental neoliberal y sus innovaciones.

normalizadoras y disciplinarias, a la vez que lógicas regulativas, gubernamentales y de libre circulación. Desde la perspectiva de las prácticas, no hay una matriz única, sino un diagrama donde operan con cierta articulación elementos de control de estas diferentes matrices que hemos estado analizando. La ciudad aparece -en realidad vuelve a aparecer-, como el caso de verificación de estas racionalidades políticas. Se trataría de una ciudad que no es una sola, sino muchas ciudades a la vez. Una ciudad multiforme, un diagrama urbano.

²²⁴ *“En las sociedades modernas las dos funciones puras serán la «anatomopolítica» y la «biopolítica», y las dos materias puras, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera. El diagrama se podrá, pues, definir de varias maneras que se encadenan: es la presentación de las relaciones de fuerzas propias de una formación; la distribución de los poderes de afectar y de los poderes de ser afectado; la mezcla de las puras funciones no formalizadas y de las puras materias no formadas”.* DELEUZE, Gilles. Foucault, 102.

3.1.7. Síntesis y proyecciones.

A propósito de esta idea del organismo político, quisiera invertir, o revertir, el planteamiento de Deleuze y Guattari. Pensemos todo el planteamiento desde el organismo. Para comprenderlo bien, no hay que partir de los organismos individuales; sino del gran organismo político. Lo que me parece que Deleuze ha captado en esta propuesta es algo a lo que volverán Negri y Esposito, que es la concepción política a partir del problema de la identidad, como comunidad, cuerpo u organismo. Que tiene en un extremo el vital-organicismo, y en su postura más moderada la metáfora del cuerpo político. Lo que Deleuze muestra en definitiva es que el Organismo político, esta imagen unitaria de la sociedad, que la concibe como una estructura jerarquizada invariable, o con una variabilidad y un nivel de conflicto inmunitario, que fortalecen el organismo; no puede ser pensada, sin una serie de tecnologías de sujeción-subjetivación sobre los cuerpos individuales que tiene como primer nivel en el cuerpo individual concebido como organismo, con funciones fijas, una identidad predefinida una serie experiencias corporales definidas socialmente. Esta idea ha pasado bastante desapercibida por ejemplo para Esposito, quien le otorga mucha importancia a la idea de organismo, y al mismo tiempo está interesado en algunas propuestas de Deleuze; lo que en realidad exige que retome esto más adelante en forma de discusión.

En términos cronológicos, las perspectivas de Deleuze sobre el biopoder son las primeras y por esa razón aquí se les ha tratado en primer lugar. No obstante hay que tomar en cuenta que Agamben, Negri y Esposito no han tomado en cuenta estos elementos. Tampoco Edgardo Castro en su reconstrucción *Lecturas Foucaulteanas*. Precisamente he querido hablar de Deleuze al principio del recorrido, en el lugar que cronológicamente resulta más natural y no al final del capítulo, que habría sido otra opción interesante. Pero esto último reforzaría un efecto de correctivo y exhortación del tipo: 'vosotros Agamben, Esposito y Negri, no habéis tomado en cuenta esto tan importante que ha dicho Deleuze'. No quiero en absoluto plantear algo así; pero mi propuesta de lectura de estos temas implica activar estas pequeñas recomendaciones deleuzianas, especialmente aquellas metodológicas. Pues en realidad sospecho que es posible pensar el biopoder de dos maneras muy diferentes, según la interpretación que ha realizado Agamben y que en realidad en muchos aspectos domina toda la comprensión actual del biopoder, reinscribiendo el discurso del biopoder en el de la soberanía con todas sus implicancias teóricas, y particularmente con la resurrección de Schmitt y de la teología política. En cierto sentido esto ha tentado a Esposito, que ha seguido una vía especialmente jurídica y léxica en sus estudios. Con un camino antagónico, por cierto, al de Agamben en mucho sentidos, pero también, haciéndose cargo en buena medida de los temas instalados por éste. Incluso Negri, en lo que respecta a la sociedad de control y el análisis soberano, ha tenido permanentemente a Agamben como antagonista, y ha hecho ver con claridad sus distancias. Pero en esta operación de discusión, finalmente la perspectiva de Agamben se ha vuelto el foco de interpretación del problema del biopoder, incluso después de la publicación de *Seguridad*

Territorio, Población y El Nacimiento de la biopolítica, pues en cierto sentido, las cartas del juego ya estaban sobre la mesa. Mi sospecha, es que siguiendo estas insinuaciones deleuzianas, el problema del biopoder cambia rotundamente y deja de ser un problema ontológico, o de paradigmas, o incluso biológico, para situarse en el plano de la subjetivación política y de los procesos de subjetivación del capitalismo.

En particular será importante la idea de diagrama propuesta por Deleuze, como hipótesis metodológica clave, sobretodo en relación a las propuestas paradigmáticas –o arcanas y signaturales- de Agamben, y en cierto sentido también de Esposito. Pero también como clave de problematización del enfoque léxico y de la insistencia jurídica.

En particular, el problema de la subjetivación política, aparece como el reverso antagónico de la propuesta de la nuda vida, el cuerpo sin órganos es precisamente su reverso problemático. Uno de los aspectos que retomaré a propósito de Negri y al que dedicaré una discusión en específico, es la manera de entender ‘el paso o la salida’ de las sociedades disciplinarias, hacia un nueva diagrama ya sea que se hable de sociedades postdisciplinarias, sociedad biopolítica, sociedad de control o sociedades de seguridad.

Uno de los aspectos más importantes de lo que ha planteado Deleuze a propósito del cuerpo sin órganos es la relación entre unidad y multiplicidad a propósito del sujeto político. Esto ayudará a mostrar que precisamente en este plano se requiere tomar decisiones incluso más allá de la problemática de la subjetividad que ha mostrado Foucault. Esto también tendrá una discusión dedicada en el cuarto capítulo, donde además de Deleuze, será necesario invitar a unos cuantos interlocutores.

En términos generales, hay que situar a las propuestas de Deleuze para el biopoder, no tanto como herramientas capaces de sostener una perspectiva por sí mismas, sino más bien como un complemento fructífero para la propuesta foucaultiana y como un foco de contraste interesante para los discursos posteriores.

3.2. CAMPO DE CONCENTRACIÓN, NUDA VIDA Y TEOLOGÍA ECONÓMICA.

3.2.1. Introducción.

El trabajo de Agamben, en los textos que conforman el ciclo del *homo sacer*, ha resultado de un especial interés durante la última década. Este ciclo se abre con una tesis que se ha hecho eco de diversas maneras, y a través de diferentes voces y que podría resumirse del siguiente modo: *el campo de concentración es el paradigma biopolítico de la actualidad*. Como es evidente, se trata de una propuesta con un potencial crítico de gran impacto. Esta propuesta está contenida en un primer nudo del ciclo, donde veo como centro el *Homo Sacer I, el poder soberano y la Nuda Vida*. Hay un segundo núcleo, que en cierto sentido es antagónico al anterior y que estaría contenido en *El reino y la gloria, Homo sacer II, 2*. Aquí la hipótesis principal es que el modelo de gobierno que Foucault ha mostrado como la racionalidad de la biopolítica, estaría conectado con un arcano teológico, de modo que se puede proponer una teología económica a la vez como paradigma del gobierno económico actual, y también como posibilidad para elaborar propuestas alternativas a tal racionalidad.

El análisis del campo de concentración, que permite a Agamben pensarlo como paradigma de la actualidad, tiene una fuerte relación con la teoría de la soberanía y del mesianismo que propone y que engarza con el debate que al respecto sostuvieron Benjamin y Schmitt. Por otra parte, el análisis biopolítico nos pone frente al trabajo de Foucault. Respecto al primer núcleo, remitiré a la discusión específica entre Benjamin y Schmitt, tal como la analiza y presenta Agamben, y la forma en que se sitúa en ella. De este modo, tales vínculos los presentaré dentro de los antecedentes generales del estudio. Por otro lado, respecto a las relaciones teóricas con Foucault, puede establecerse los vínculos con lo que he expuesto en detalle en el segundo capítulo. En cualquier caso, intentando no reiterar lo ya expuesto, haré algunos comentarios específicos cuando corresponde a modo de señalar puntos de contacto, conflicto o interés. El segundo núcleo corresponde al trabajo sobre teología económica, donde nuevamente se requiere la asistencia de un debate previo entre Schmitt y Peterson, sobre la viabilidad y pertinencia de la teología política. También expondré brevemente este debate y sus proyecciones.

De este modo el estudio queda estructurado en tres secciones. La primera es de carácter introductorio y busca explicitar los antecedentes generales del trabajo de Agamben. Me interesa especialmente mostrar la estructura general del *Homo Sacer* un asunto algo árido, pero necesario de tratar; pues se trata de un ciclo completo con varios volúmenes, que ha ocupado los últimos 15 años del trabajo agambeano y que además tiene una gran importancia para la difusión de los discursos sobre el biopoder. Pues si bien los trabajos de Foucault tienen un valor enorme –quién lo dudaría-, hay que reconocer que la gran difusión del *Homo Sacer I* ha sido una contribución importante a que los discursos sobre el biopoder hayan ocupado un rol fundamental en la última década. Además, siguiendo la hipótesis cronológica sobre la publicación de los cursos, que he mantenido desde el comienzo, conviene tener la estructura del ciclo del *Homo sacer* a la vista en relación con la publicación de los cursos de Foucault.

En la segunda sección, pretendo caracterizar la propuesta específica sobre el campo de concentración que presenta Agamben en *Homo sacer I*, *El poder soberano y la nuda vida*. No obstante para ello es necesario echar mano de algunos planteamientos de otros textos de Agamben, como *Estado de Excepción*, *Homo sacer II, I*, y también *Lo que queda de Auschwitz, homo sacer III*. En cualquier caso me parece que estos tres textos funcionan en torno al *Homo sacer I*.

Finalmente, en la tercera sección, propondré las claves principales de la genealogía de la gubernamentalidad propuesta por Agamben en clave teológica, su relación con Seguridad, Territorio, Población y con el debate entre Peterson y Schmitt.

Como muestra esta estructura, en el texto en su conjunto se juegan una serie de discusiones, a las que no pretendo dar una solución ni provisoria ni definitiva. Asunto por lo demás improbable por la proximidad cronológica del trabajo de Agamben, la escueta bibliografía secundaria, o las dificultades que presenta su método de trabajo. Sino también, porque no es el objetivo que persigue este estudio; por el contrario lo que se pretende es hacer patente una discusión, que atañe a los discursos y problemas más actuales en filosofía política, y que está en desarrollo. El objeto de estas líneas, es ayudar a visibilizar las aristas de tales discusiones.

3.2.2. Antecedentes generales de la propuesta agambeana.

3.2.2.1. Dos ciclos en el trabajo de Agamben

En Agamben se atestigua un tránsito no poco frecuente en la filosofía contemporánea, que va desde el análisis de algunos temas que podríamos llamar ‘estéticos’, hacia una reflexión política cada vez más

marcada, de la cual, el ciclo del *Homo sacer* constituye la culminación²²⁵. De este modo, es posible reconocer un ciclo inicial de su trabajo donde predomina la reflexión sobre la obra de arte, y constituye una cierta lectura de la modernidad y, como segunda instancia, un recorrido hasta el ciclo del *Homo Sacer*. Edgardo Castro opina al respecto que aunque se trata de dos temáticas distintas, es posible tender vínculos entre ellas²²⁶. Estos vínculos, no obstante, tienen un punto de inflexión a través de la inclusión de la propuesta foucaultiana. Vale decir, la presencia de Foucault en este segundo ciclo resultaría novedosa respecto del primer ciclo, y a la vez marcaría el giro hacia el problema político y la forma de tratamiento que Agamben realizará en *Homo Sacer*²²⁷. En cualquier caso, como he dicho me parece que el segundo ciclo, el ciclo del *homo sacer*, tiene en realidad dos núcleos. Uno es el campo de concentración en el *Homo sacer I* y el segundo núcleo sería la teología económica en *El reino y la Gloria*, *Homo Sacer II*, 2.

Todo el ciclo del *homo sacer* es una particular recepción del problema del biopoder planteado por Foucault y reelaborado por Agamben según estos dos núcleos.

3.2.2.2. La estructura del *Homo sacer*

Agamben divide el *Homo sacer* en cuatro grandes volúmenes, algunos de ellos también subdivididos. *Homo sacer I*. Subtitulado *Il potere sovrano e la nuda vita*, data de 1995 por Einaudi. La primera edición en castellano, pertenece a Pre-textos en 1998, en traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Aunque al menos dos secciones del mismo, habían sido publicadas previamente en castellano. Es el caso, del apartado 7 de la tercera parte de tal volumen: *El campo de concentración como nómos de lo moderno*, que había sido publicado casi sin modificaciones, por la Revista *Artefacto*, N° 2. Buenos Aires, 1998, en la traducción de Flavia Costa y bajo el título *¿Qué es un campo?*, a veces, esta traducción ofrece ciertas ventajas. También es el caso del apartado 2 de esta tercera parte, *Los derechos del hombre y la*

²²⁵ “*Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda (1995) marca, sin duda, un momento decisivo en el pensamiento de Agamben. A partir de este momento sus intereses y sus temas se reorientarán en torno a un eje dominado por la problemática política del siglo XX*”. CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. UNSAM, Buenos Aires, 2008, p. 49.

²²⁶ “*En ellos, el autor busca orientarse en el pensamiento: elige sus temas y sus autores de referencia, formula sus hipótesis, forja su vocabulario y vislumbra los problemas que deberá afrontar. La comprensión de los trabajos sucesivos depende, en gran medida, de haber seguido este recorrido*”. CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, p. 15.

²²⁷ “*In Agamben’s early works from the seventies to the early nineties, Foucault is remarkably absent. In his first six books, only one short reference to Foucault is found (in *Infanzia e storia*, 1979). This changes with the publication of *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), which was the first of a cycle of books, and was Agamben’s philosophical breakthrough. In *Homo Sacer* Agamben gives an alarming analysis of the contemporary political situation, and in this analysis Foucault’s notion of biopolitics plays an important role. Since 1995 Foucault has been a well-known guest in the work of Agamben, especially through-out the *Homo Sacer* cycle*”. SNOEK, Anke. *Agamben’s Foucault: An overview*. En «*Revista. Foucault Studies*», No. 10, Noviembre. 2010, p. 45.

biopolítica, publicado en la revista *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, Barcelona, Nº 26–27, 1996, en la traducción de Dante Bernardi, y bajo el título *Política del Exilio*. En este caso, a pesar de algunas diferencias importantes, pueden leerse ambos textos en paralelo. Este primer volumen de *Homo sacer* es el que más interesa en cuanto a los discursos sobre el biopoder; pues en este texto se presenta el análisis del campo de concentración y además ha tenido una gran influencia y difusión.

El segundo texto del ciclo de *Homo Sacer*, que se publicó en 1998, debe considerarse el volumen III: *Ciò che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*; que de hecho consigna el paréntesis *Homo sacer III*, luego del título. Este texto, también presenta bastante interés para el presente lo que nos interesa; pues Agamben abordará, según sus propias palabras, las posibilidades de un sujeto ético en la figura del testigo²²⁸. Asunto de la mayor importancia, pues implicará una dinámica entre el *testigo* y el *musulmán* - las dos figuras presentadas allí-, en lo que podría calificarse como correlatos de fuerza ante la *nuda vida*. Especialmente porque tal *dinámica de correlatos de fuerza* es una de las ausencias importantes del análisis de la *nuda vida* en *Homo sacer I*. Este tercer volumen se publicó en castellano en 2002, también bajo la traducción de Antonio Gimeno Cuspinera por Pre-textos.

El segundo volumen de *Homo sacer*, se ha publicado en tres tomos, desde el 2003, cuando aparece *Stato di eccezione* que equivale a *Homo sacer II*, 1. Luego en 2007 *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, que respectivamente equivale al tomo II, 2. Finalmente, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, publicado en 2008, y que consecuentemente equivale al *Homo sacer II*, 3. Se trata de tres investigaciones distintas que el propio Agamben caracteriza del siguiente modo. “Al primer volumen (...) seguirá un segundo, que tendrá la forma de una serie de investigaciones genealógicas sobre los paradigmas (teológicos, jurídicos y biopolíticos) que han ejercido una influencia determinante sobre el desarrollo y el orden político global de las sociedades occidentales”²²⁹ y a continuación puntualiza “...comprenderá una suerte de arqueología de la biopolítica bajo la forma de diversos estudios sobre la guerra civil, sobre el origen teológico de la *oikonomia*, sobre el juramento y sobre el concepto de vida (*zoé*) que estaban ya en los fundamentos de *Homo sacer I*”²³⁰. Si nos atenemos a las declaraciones de Agamben, y tomando en cuenta que estas fueron realizadas en una entrevista posterior a *Stato di eccezione*, sólo se han publicado dos entre las cuatro temáticas que anuncia, quedando pendiente los estudios sobre la guerra civil y sobre el concepto de vida. Si esta suposición es correcta, el panorama completo del segundo volumen debería abordar cinco tomos, con dos investigaciones aún pendientes. Los tres tomos de este volumen tienen, cada cual, dos versiones en

²²⁸ “El tercer volumen, que contiene una teoría del sujeto ético como testigo, apareció en el año 1998 con el título *Lo que queda de Auschwitz*”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 10.

²²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 10.

²³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 10.

castellano. Las versiones de Pre-textos, que continúa la serie desde *Homo sacer I*, con la traducción de Antonio Gimeno Cuspinera y sede en Valencia, a la que se suman las versiones de Adriana Hidalgo editora, en la traducción de Flavia Costa con sede en Buenos Aires. Para *Stato di eccezione*, Pretextos y Adriana Hidalgo publican *Estado de excepción*, ambos en 2004, aunque la edición argentina incluye como proemio una entrevista del autor con la traductora, a la que se ha echado mano aquí, para explicar la estructura del ciclo del *Homo sacer*. Luego para *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Pretextos publicó, en 2008, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. También el 2008, con una pequeña modificación en el título, Adriana Hidalgo publicó *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Finalmente *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* ha sido publicado por Adriana Hidalgo, en 2010, bajo el título *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*; la casa de Valencia ha publicado su versión con título homónimo en 2011.

Finalmente según las declaraciones de Agamben, en la entrevista que ya he traído a colación, quedaría pendiente un cuarto volumen, que tiene una particularidad especial; pues en él se encontraría una suerte de 'propuesta'. *"Pero quizá será sólo con el cuarto volumen que la investigación completa aparecerá con luz propia... Puedo decir únicamente que en el centro de ese cuarto libro estarán los conceptos de forma-de-vida y de uso, y que lo que está puesto en juego allí es el intento de asir la otra cara de la nuda vida, una posible transformación de la biopolítica en una nueva política"*²³¹. Se trata de un asunto bastante interesante, pues profundiza esta orientación, que en cierto sentido ha estado presente ya desde *Homo sacer I*, que es interpretar el problema del biopoder en relación con una teología política. Si bien en *Homo sacer I*, aquello apuntaba fundamentalmente al trabajo de Schmitt; desde *El reino y la Gloria*, esta orientación se acerca cada vez más a los presupuestos de la teología católica desde la patrística a la enseñanza franciscana, como son las ideas de forma de vida y de uso. En 2011, Agamben publicó *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Que corresponde a *Homo sacer II*, 5; y posteriormente también en 2011 *Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo*. Que corresponde a *Homo Sacer IV*, 1. Ambos han sido publicados en Argentina por Adriana Hidalgo, en la traducción de Flavia Costa, durante el 2013. Pretextos tiene estimada la publicación del primero en Septiembre del 2013 y del segundo en marzo del 2014, siguiendo como ha sido habitual la traducción de Antonio Gimeno.

Opus dei sale de la estructura proyectada por Agamben en 2004 para el volumen II. Pues según la entrevista con Flavia Costa, quedarían pendientes un estudio sobre la idea de vida y otro sobre la guerra civil. *Opus dei*, no refleja ninguna de las dos temáticas, sino que reflexiona sobre la idea de oficio, con la que se designó entre otros conceptos a la liturgia. Se puede suponer que se trata de una adición posterior

²³¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 10.

y que estos dos libros proyectados estarían pendientes aún, o que la estructura ha sido modificada y alguno de los libros proyectados será reemplazado finalmente por *Opus dei*. Para el volumen IV, quedaría al menos un segundo tomo. En resumen, habría pendientes entre dos y tres textos, al menos el tomo II, 4 que debería tratar o sobre la idea de vida o sobre la guerra civil, y al menos también el IV, 2, puesto que la altísima pobreza corresponde al IV, 1. Si el proyecto del 2004 siguiera en pie, en realidad, habría que esperar un tomo II, 6, y así la vida y la guerra civil tendrían cada cual su respectivo texto.

No obstante, en una entrevista para el diario *La Nación* de Argentina en Marzo del 2013, Agamben ha sorprendido con el anuncio de que está terminando el último texto del *Homo Sacer*. “*En realidad, me gustaría anunciar a los lectores argentinos algo que saben muy pocos: en estos días estoy terminando la última parte de Homo sacer. Es una cuestión de semanas. El volumen se llamará El uso de los cuerpos. Acabo de decir que estoy «terminando». Naturalmente es impreciso decir que uno pueda «terminar» un libro o una obra de estas proporciones*”²³².

El camino parece sinuoso desde el biopoder a la teología económica y a la interpretación litúrgica de la política. Pero además nos encontramos con un trabajo en progreso, que aún no está completamente terminado, y además parece que en estos casi 20 años la estructura del proyecto general ha cambiado.

Si bien, como afirmaba Edgardo Castro, la inclusión del tema del biopoder, que había analizado Foucault genera un giro hacia el problema político del siglo XX, a partir de *Homo sacer I*; por otra parte, el desarrollo general de la propuesta agambiana toma rumbos diferentes, de tal modo que este cruce dialógico con Foucault, resulta difícil encontrarlo en los textos subsiguientes del mismo ciclo. En cierto sentido, si bien el problema de la biopolítica seguirá estando presente en el trabajo de Agamben, los presupuestos de análisis del problema abandonarán la senda del trabajo foucaulteano, aun cuando Agamben se esfuerce en calificar de arqueológicos o genealógicos, la serie de estudios del volumen II de *Homo sacer*. Esto no quiere decir, que tales estudios carezcan de valor para un análisis biopolítico; sino que se encuentran bajo otro signo. Por otra parte, la explicitación de esta estructura, debe ponernos sobre aviso respecto del intento de análisis de una obra inacabada, de la que su propio autor nos adelanta que las consecuencias finales aún no resultan diáfanas. Sin embargo, esta obra inacabada, y particularmente *Homo sacer I*, y *Estado de excepción* han repercutido fuertemente en la reflexión política actual. Lo que al menos en cierto sentido, autoriza su abordaje.

²³² AGAMBEN, Giorgio. *Entrevista con Alejandro Patat*. La Nación, Buenos Aires, Viernes 22 de marzo de 2013. Disponible en <<http://www.lanacion.com.ar/1565417-giorgio-agamben-en-europa-asistimos-a-un-vaciamiento-de-la-democracia>>

3.2.3. El campo de concentración, o una soberanía biopolítica.

3.2.3.1. El campo como estructura jurídico política.

Agamben asume el modelo jurídico como punto de partida de su análisis respecto del campo de concentración²³³. Se trata de una elección en cierto sentido metodológica; pero también tópica, pues implicará que los objetos de su investigación y sus resultados respondan fundamentalmente a dicha esfera. De este modo, se produce una traslación comprometedora, al menos desde la perspectiva de análisis del biopoder que había propuesto Foucault, es decir, como análisis de una serie de prácticas de poder en relación con la producción de ciertas formas de saber y producción de subjetividad²³⁴. De esta manera el análisis del *campo de concentración*, propuesto por Agamben, quedará determinado por la esfera jurídica. Como decía, se trata de una elección legítima, pero que condicionará los resultados del análisis. Consecuentemente, *el campo de concentración*, será para Agamben, una forma jurídica que opera como condición de realización de lo que podría considerarse el *campo de concentración histórico*.

Lo que tuvo lugar, en los campos de concentración supera de tal forma el concepto jurídico de crimen que con frecuencia se ha omitido sin más la consideración de la estructura jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron.

El campo es así tan solo el lugar en que se realizó la más absoluta *conditio* inhumana que se haya dado nunca en la tierra: esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad. Aquí vamos a seguir de manera deliberada una orientación inversa. En lugar de deducir la definición del campo de los acontecimientos que allí tuvieron lugar, nos vamos a preguntar más bien: ¿qué es un campo de concentración? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, esa estructura que permitió que pudieran llegar a suceder acontecimientos de tal índole? Todo esto nos conducirá a considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos, eventualmente, situaciones comparables), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que vivimos todavía.²³⁵

Esta serie de afirmaciones son del mayor interés, aunque se requiera comentarlas por separado. Por lo cual volveré a ellas continuamente. En primer lugar, se encuentra el presupuesto tópico-metodológico, que comentaba con anterioridad: El campo de concentración, se analizará no como un suceso histórico; sino como la estructura jurídico-institucional, o jurídico política, que permitió –y que permite según

²³³ “La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario-aunque oculto-del poder soberano”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 15

²³⁴ Este es un asunto que el propio Agamben tiene a la vista. “Una de las orientaciones más constantes de la obra de Foucault es el decidido abandono del enfoque tradicional del problema del poder, basado en modelos jurídicos-institucionales (la definición de la soberanía, la teoría del estado) a favor de un análisis no convencional de los modos concretos en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 14.

²³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 211-212.

Agamben- que los sucesos históricos del *Lager*, se llevaran a cabo. Por esta razón, es viable la conclusión de Agamben, es decir, que el campo sería el *nómos* o la *matriz oculta* del *espacio político que vivimos todavía*. Esta inversión deliberada del análisis, resulta en sí misma problemática; no en cuanto a su punto de partida, sino en cuanto a sus conclusiones. Me explico. Si existe un marco jurídico-político que posibilita el campo de concentración, éste es un dato de análisis; sin embargo, la proyección de ese análisis, implica proyectar esas condiciones jurídicas, a un marco de sucesos históricos diferente. En definitiva esto implica que *el espacio político que vivimos* pueda ser determinado exclusivamente desde los presupuestos jurídicos y no desde los sucesos históricos. Se trata de una condición formal, el campo es en primer lugar una condición, modelo o estructura jurídico-política, y no una serie de sucesos históricos.

3.2.3.2. Campo y Estado de excepción

El segundo rasgo importante de la idea agambiana de *campo*, ya no es formal; sino de contenidos. Esta condición jurídico-política realiza o concreta el *estado de excepción*, que a su vez es el núcleo de la soberanía o del poder soberano y produce la *nuda vida*²³⁶. Se trata de dos asuntos separados. En primer lugar, que *el campo de concentración* realice el estado de excepción es un asunto que puede resultar tan evidente como problemático. Por otra parte, Agamben en un texto llamado justamente *Estado de Excepción* -que corresponde a *Homo sacer II, I-*, ha problematizado esta idea y formulado un recorrido histórico donde analiza una serie de ordenamientos jurídicos. Todo este análisis tiende a mostrar cómo la excepción se transforma en norma, en lo regular, en lo cotidiano. “*El estado de excepción deja así de referirse a una situación exterior y provisional de peligro real y tiende a confundirse con la propia norma*”²³⁷. En el recorrido que Agamben propone se va determinando cómo el estado de excepción se vuelve una realidad constante. De este modo, la categoría *estado de excepción* referirá tanto a la doctrina alemana que acuña la expresión, como también a otras tradiciones jurídicas que utilizan expresiones distintas para aludir a fenómenos similares. De este modo, las expresiones decreto (bando) de urgencia, estado de sitio, ley marcial o poderes emergentes, aludiendo a las distintas tradiciones jurídicas, quedan descritas también por la idea de *estado de excepción*. Como es posible apreciar, el concepto salta desde la discusión eminentemente teórica entre Benjamin y Schmitt, al análisis de las prácticas jurídico-políticas de los estados modernos. De esta manera, el estado de excepción será la

²³⁶ “Si en esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entra en un umbral de indistinción, tendremos que admitir entonces que nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se comentan y cualesquiera que sean su denominación o sus peculiaridades topográficas”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 221.

²³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, p. 214.

estructura²³⁸ que permita comprender una técnica de gobierno, técnica cada vez más habitual y que ha salido del ámbito de la suspensión puntual de derechos políticos. Así, pueden comprenderse al interior del estado de excepción desde las dictaduras abiertamente establecidas hasta los procesos de ampliación de los poderes del poder ejecutivo, mediante el recurso cada vez más explícito del decreto con fuerza de ley.

Agamben recorre ciertos capítulos de la historia jurídico-política moderna. a) La aplicación de la estructura del estado de excepción en Francia entre 1914 y 1919, y luego reinstaurado en 1924, 1935, 1937, 1938, 1939, 1940 y 1961²³⁹. b) El uso constante de este recurso en Alemania entre 1919 a 1933, el periodo nazi, y la reposición de un “estado de necesidad interna en 1968²⁴⁰. c) Suiza en 1914²⁴¹. d) Italia desde 1923 a 1924, luego durante el régimen fascista entre 1926 y 1939, luego del cual, la constitución republicana incluyó el recurso en el artículo 77, finalmente la práctica constante del decreto con fuerza de ley²⁴² e) Inglaterra introduce el recurso en 1914, y ya como enmienda permanente en 1920²⁴³. f) En Estados Unidos desde su fundación en el artículo I de la constitución, y ya en el siglo XX entre 1917 y 1918, 1933, 1939, 1941, 1942, y luego refiere ya a la actuación de Bush el 2001²⁴⁴. Todos estos recorridos, en cualquier caso toman en cuenta prácticas distintas, como las diversas formas de dictadura, la sesión provisional de derechos desde el poder legislativo al ejecutivo, la promulgación de decretos puntuales, que van desde la autorización de encarcelamiento y deportación de poblaciones enteras, al racionamiento alimentario; y finalmente la presencia de artículos en las diversas constituciones, que permitan legalmente la suspensión de derechos bajo determinadas circunstancias. Agamben es consciente de las diferencias entre estas modalidades, y sin embargo acentúa las líneas de continuidad entre ellas. Resultan particularmente interesantes una serie de conclusiones intermedias, de las que vale la pena tomar una, como botón de muestra.

Y es significativo que una transformación similar del orden constitucional que hoy se da en medida diversa en todas las democracias occidentales, si bien es percibida perfectamente por juristas y políticos, permanezca totalmente inobservada por parte de los ciudadanos. Precisamente en el momento en que pretende dar lecciones de democracia a culturas y tradiciones diferentes, la cultura política de Occidente no se da cuenta de que ha perdido por completo el canon²⁴⁵.

²³⁸ “...la elección del término ‘estado de excepción’ implica una toma de posición en cuanto a la naturaleza del fenómeno que nos proponemos investigar y a la lógica más adecuada de su comprensión”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 28.

²³⁹ Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 41-43.

²⁴⁰ Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 44-47.

²⁴¹ Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 47-48.

²⁴² Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 49-51.

²⁴³ Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 52-53.

²⁴⁴ Ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 53-58.

²⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 51.

El campo de concentración sería el lugar paradigmático de esta condición. La situación jurídica del campo, es también la situación generalizada. *El estado de excepción* generalizado, queda así determinado por la suspensión de las leyes que rigen a los sujetos y que forman parte del pacto social supuesto en una situación de normalidad, la situación de campo se generaliza a partir de la posibilidad de tal suspensión. Por tanto, que la excepción se transforme en norma, implica que este estado de anormalidad devenga lo normal. Implica una forma de suspensión de la ley, pero jurídicamente establecida, una situación paradójica de exterioridad-interioridad respecto a la ley, según lo expuesto a propósito de la discusión Benjamin-Schmitt. Agamben expresa esto a través de una serie de oxímoron a lo largo de su análisis: se trataría de una *localización dislocante*²⁴⁶, o de algo que *se incluye por su propia exclusión*²⁴⁷. Se genera entonces un efecto de indiferenciación –o indistinción- entre hecho y derecho.

Este análisis de casos particulares, sin duda tiene aportes importantes, es, en efecto, incontestable que el recurso al estado de excepción se haya vuelto recurrente en las formas jurídicas modernas y actuales, bajo diferentes modalidades y nomenclaturas. Pero, aquí se cruzan dos líneas de análisis. La primera es que, en efecto, el campo realiza un estado de excepción, la segunda es que el estado de excepción se ha vuelto recurrente, al punto que se produce un efecto de indiferenciación entre la norma y la excepción, pero son dos conclusiones que no se incluyen necesariamente, lo contrario sería afirmar que todo estado de excepción resulta en un campo, y como se ha visto, se trata de modalidades diferentes, que van desde una dictadura a la presencia de un artículo habilitante en la constitución.

Conviene detenerse en otro aspecto importante, y que es especialmente sensible, a propósito de la relación entre campo de concentración y estado de excepción. Y es que esta serie de prácticas diversas a nivel jurídico político, deberíamos entenderlas a partir del análisis biopolítico. Y desde tal perspectiva, ellas aparecen bajo modalidades fundamentalmente diversas. El campo es un espacio, territorio o lugar que tiene ciertas características. *“Es menester reflexionar sobre el estatuto paradójico del campo de concentración en cuanto espacio de excepción: es una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior”*²⁴⁸. Es decir, se trata de una estructura jurídica que concretiza el estado de excepción y produce un efecto de nuda vida sobre los sujetos; pero realiza esto en una cierta espacialidad. Está, por decirlo de algún modo, delimitado a un espacio de acción. Esto resulta particularmente interesante, pues si bien el campo no funciona como una

²⁴⁶ “El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 224.

²⁴⁷ “Lo que en él se excluye, es, según el significado etimológico del término excepción, sacado fuera, incluido por medio de su propia exclusión”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 216.

²⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 216.

cárcel, cuestión en la que Agamben insiste²⁴⁹, incluso así, mantiene cierta relación con la lógica de los lugares de encierro, que no es sólo una lógica jurídica, sino una lógica de dispositivo. Dicho de otro modo, se trata de la articulación de elementos muy diversos, donde evidentemente están presentes los elementos jurídicos; pero también elementos de otro orden, prácticas de coacción, de castigo, modelos de gestión, estructuras jerárquicas, aplicación de saberes específicos y por supuesto una articulación de fuerzas, muchas de ellas enfrentadas entre sí. Esto refuerza lo que proponía antes, que aquí se están jugando dos conclusiones distintas que no necesariamente se incluyen. Su relevancia, bien vale una reiteración. a) El campo realiza un estado de excepción. b) Es posible apreciar que la estructura del estado de excepción se generaliza en las prácticas jurídico políticas modernas.

3.2.3.3. Campo y Nuda Vida

El campo tiene como efecto la producción de la nuda vida. Con esto incluimos una nueva variable que permite completar la fórmula entre *campo*, *estado de excepción* y *nuda vida*. Ahora bien, en cierto sentido, se trata de la variable más importante de las tres. Por tres razones distintas, pero que confluyen en ella. En primer lugar, porque esta categoría define el proyecto de *Homo sacer I*, en cuanto persigue hacer confluír una reflexión sobre el totalitarismo, y el biopoder, la primera de ellas según Agamben comenzada por Arendt, y la segunda por Foucault. Así lo testimonian sus palabras al comienzo del análisis del campo de concentración. “Que los dos estudiosos que quizás han pensado con mayor agudeza el problema político de nuestro tiempo no hayan conseguido entrecruzar sus propias perspectivas es ciertamente un buen indicio de la dificultad de este problema. El concepto de «nuda vida» o «vida sagrada» es el foco a través del cual vamos a tratar de hacer converger sus puntos de vista”²⁵⁰. Es decir, se intentará resolver la relación entre biopoder y totalitarismo, a partir de esta noción. La segunda razón que hace relevante esta noción, es que nos muestra la forma en que Agamben entiende el problema biopolítico.

La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicancias del concepto de biopolítica y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella; pero, en cualquier caso, el ingreso de la *zoé* (sic) en la esfera de la polis, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico²⁵¹.

²⁴⁹ En este punto Agamben distinguirá el campo del modelo de la cárcel, justamente a partir de la idea de excepción. Mientras la cárcel, y las instituciones que funcionan mediante el encierro, en las sociedades disciplinarias, están en una situación normal jurídicamente hablando. El campo, en cambio pertenece a la lógica del estado de excepción, donde la excepción funda la normatividad. Podríamos decir que se trata de modelos normalizadores, pero que implicarían una relación distinta con la norma. Mientras el modelo disciplinario se encuentra superpuesto en un modelo jurídico, el modelo del campo tiene una relación de interioridad-exterioridad con la ley.

²⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 153.

²⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 13.

El problema biopolítico, queda curiosamente descrito en la formula anterior como ingreso de la zoé en la polis²⁵². Esto muestra una suerte de identificación entre zoé y nuda vida, que sirve para entenderla inicialmente. Además muestra que el sentido fundamental que asume la reflexión sobre el biopoder, para Agamben, es el de “biologización de la política”, lo que no parece cambiar a lo largo del texto²⁵³.

Agamben toma la expresión *nuda vida* de Benjamin²⁵⁴. Si analizamos la manera en que Agamben explica la nuda vida, tenemos que ella puede ser comprendida en dos pasos: a) como reducción de la bíos a la zoé; b) como indiferenciación entre nuda vida y ciudadano. Esto quiere decir, según el primer paso, una vida reducida a sus condiciones puramente biológicas, y despojada de cualquier determinación, ética, cultural o política. El segundo paso implica que tal reducción, afecta a la totalidad de los sujetos, excepto al soberano, pues sobre todos se ejerce el estado de excepción, y la calidad de ciudadano queda así suspendida; -como hemos visto- a partir de la generalización de la excepción transformada en regla, que

²⁵² Esta caracterización presenta varias polémicas. En primer lugar, por elegir dos conceptos “antiguos”, para graficar un fenómeno que al menos en el diagnóstico de Foucault debe ser considerado específicamente moderno. Además, este arcaísmo, puede generar –y de hecho existe alguna literatura al respecto- una falsa discusión sobre los presupuestos etimológicos del concepto biopolítica, que habría que descartar de plano. Si, asumimos la distinción entre bíos y zoé a la que apela Agamben, esto explicaría una suerte de zoopolítica, más que de biopolítica. El término *biopolítica*, aparece en los trabajos de Foucault por primera vez en la conferencia de Río de Janeiro, en 1974. Luego se le sumará el término biopoder, y de ambos se tratará especialmente en los cursos del Colegio de Francia hasta el curso de 1978-1979. En ninguna de estas ocasiones Foucault hace algún ejercicio etimológico que justifique una reflexión de este tipo. Por el contrario, el término parece ir tomando fuerza con el tiempo; pues de hecho en la conferencia de 1974 que he mencionado se trata de una expresión adjetivante, que Foucault no explica mayormente. Ver FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la Medicina Social*. En «Estrategias de Poder, Obras esenciales, Volumen II». Trad. Fernando Álvarez Uría, Julia Varela. Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México. 1999, p. 366. Los desarrollos del concepto tomarán cuerpo a lo largo de los cursos del colegio de Francia

²⁵³ En cualquier caso esta forma de “biologización de la política” sólo puede ser asumida como una de las acepciones posibles del término *biopolítica*, incluso al interior de la Obra de Foucault. El término biopolítica debe entenderse como un término en disputa entre diversos sentidos, legítimamente establecidos en la reflexión foucaultiana. “En primer lugar, como acabamos de mostrarlo, es necesario tener en cuenta que no existe en los trabajos de Michel Foucault una única concepción de la biopolítica. En segundo lugar, también hay que tener en cuenta que no sólo no nos encontramos con una concepción única, sino que tampoco hallamos una teoría general al respecto. A diferencia de cuanto pueden sugerir algunos desarrollos actuales sobre la biopolítica, para Foucault no se trata de una categoría general, de carácter historiográfico, sino, más bien, de un concepto que debe mostrar su potencialidad analítica en la minuciosidad de los procesos históricos”. CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En «Revista Latinoamericana de Filosofía», Vol. XXXIV. Nº 2. Primavera 2008, p. 190-191.

Esta forma de biologización de la política coincide efectivamente con uno de esos sentidos, claramente identificable, y quizás el primero en términos cronológicos. Esposito, llama a este sentido el “matiz biomédico”, en diversos momentos de *Immunitas*. Como he dicho, en todo caso se trata en cualquier caso de uno de los sentidos posibles; pues la propuesta de Foucault no puede considerarse un análisis del concepto de vida, sino de una serie de prácticas de poder sobre el sujeto, en primer lugar a través de los cuerpos individuales, luego a través de las regulaciones de la población y, finalmente, a través de la gestión de la libertad.

²⁵⁴ “Por esto no es un azar que Benjamin, más que en definir la violencia divina, se concentre en un desarrollo expositivo aparentemente brusco, sobre el portador del nexo entre violencia y derecho, que denomina «nuda vida» (*Bloß Leben*). El análisis de esta figura, cuya función decisiva en la economía del ensayo ha permanecido hasta ahora impensada, instaura un vínculo esencial entre la nuda vida y la violencia jurídica”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 87.

suspende el derecho. La *nuda vida*, es el efecto del estado de excepción sobre los sujetos. Esta nuda vida es inherente a la estructura de la soberanía y es imposible por tanto deslindar tal estructura de sus efectos. Ahora bien, en términos generales, en *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, la referencia fundamental que caracteriza la nuda vida es la figura del *homo sacer*. La figura del derecho romano, que configura un sujeto al que se le puede matar, sin cometer homicidio, y a la vez que es insacristable, desde el punto de vista ritual. Es decir, está excluido de la condición jurídica que aplica a los otros hombres, y a la vez todos resultan soberanos respecto de él, pues cualquiera puede ejercer sobre él, el derecho de muerte.

...en el caso del *homo sacer* se pone sencillamente fuera de la jurisdicción humana sin que por ello pase a la divina. No sólo la prohibición de la inmolación excluye, en efecto, cualquier equiparación entre el *homo sacer* y una víctima consagrada, sino, como observaba Macrobio citando a Trebacio, la licitud de matarle implicaba que la violencia que se le hacía no constituía sacrilegio, como en el caso de las *res sacrae*²⁵⁵.

La dificultad es evidente. La traslación de una categoría del derecho romano a las condiciones del campo de concentración, para explicar una condición, que por lo demás resulta bastante explicable a través de recursos más accesibles. El propio Agamben está consciente de esta dificultad y lo hace explícito en instancias posteriores²⁵⁶. Por tal razón, quisiera centrar el análisis en la figura que me parece aporta más para la comprensión de la nuda vida en las condiciones del campo de concentración²⁵⁷ y que Agamben propondrá en el volumen III, del ciclo del *Homo sacer*, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Se trata de la figura del *Muselmann*²⁵⁸, que sirve como polo de tensión a la figura del *testigo*. Esta tensión,

²⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 107.

²⁵⁶ En la misma entrevista que sirve de introducción a la versión argentina de Estado de Excepción, Agamben se hace cargo de algunas críticas y defiende la categoría. “...el *homo sacer* no es solamente una oscura figura del derecho romano arcaico, sino también la cifra para comprender la biopolítica contemporánea”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 13.

²⁵⁷ Con todo, la figura del *homo sacer*, juega un papel relevante en la propuesta de Agamben; aunque para el análisis de la nuda vida, pueda ser más oscura que diáfana, y por tanto no tenga tanto interés para el presente estudio. Este papel, se juega sobretudo en una línea muy diferente que es la crítica de Agamben a la idea de *lo sagrado*, y especialmente la crítica a la idea de *sacralidad de la vida humana*, como elemento de valor, o criterio básico. En el caso del campo de concentración enlaza con la imposibilidad de otorgarle valor sacro, ritual, o expiatorio al exterminio judío, es decir, a catalogarlo como *holocausto*, o incluso como *shoah*. Agamben no sólo niega esta posibilidad; sino que ve en estas consideraciones, lo que podríamos calificar como una forma de *mala conciencia* inexcusable. El *homo sacer*, revela que la denominación *sagrado*, no apela a una condición de inviolabilidad de la vida humana; sino por el contrario. Además, esta crítica podría vincularse, o contrastarse, con el trabajo que ha propuesto Esposito en *Terza persona*, respecto a la necesidad de deconstruir la categoría de *persona*, en vista al problema de los derechos humanos y ciudadanos.

²⁵⁸ La traducción vierte el término por *Musulmán*. Agamben ensaya algunos ejercicios para explicar la terminología, se trata de una expresión al menos curiosa, pues son prisioneros judíos, que en la medida que llegan a un punto de degradación física y mental, son considerados por los demás prisioneros como *Muselmann*. Se trata de un término más bien despectivo que piadoso. La denominación se usa especialmente en *Auschwitz*; aunque otros campos de concentración tendrán sinónimos para graficar la misma situación. En

es clave para la comprensión de la nuda vida, y despeja una dimensión de fuerzas que la figura del homo sacer no alcanza a despejar.

El musulmán es la figura que expresa la nuda vida, se trata del prisionero que ha llegado a condiciones de vida que podríamos considerar extremas o mínimas. Para graficarlo Agamben se vale de una serie de testimonios de sobrevivientes del campo, recojo aquí el testimonio de Carpi, citado por Agamben.

Recuerdo que, mientras bajábamos las escaleras que conducían a los servicios, hicieron bajar con nosotros a un grupo de Muselmann, como los llamaríamos después, que eran los hombres momia, los muertos vivos; y los hicieron bajar con nosotros sólo para hacérselo ver, como para decirnos: llegaréis a ser igual que ellos²⁵⁹.

Esta figura encarna, así, la condición más extrema de nuda vida, al punto que hace plausible un umbral, difícil de observar en otras condiciones. *“El campo como situación extrema por excelencia, permite decidir qué es humano y qué no lo es, separar al musulmán del hombre”*²⁶⁰. *“El musulmán es no sólo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; señala, más bien, el umbral entre el hombre y no-hombre”*²⁶¹. El musulmán, en efecto, ha llegado a una situación tal que se vuelve para los otros prisioneros, un ser incalificable, al que se evita, no sólo individualmente. Su propia condición resulta en cierto sentido incalificable, una huella muda, o que expone el mutismo que implica tal nuda vida. El musulmán se vuelve lo intestimoniado. *“Lo intestimoniado tiene un nombre. Se llama en la jerga del campo, der Muselmann, el musulmán”*²⁶².

Ahora bien, el musulmán, figura y efecto de la producción de la nuda vida en *Auschwitz*, tiene su contrapeso. La figura que tensiona la producción de la nuda vida es el testigo. Agamben, recupera estos relatos del campo, justamente por la presencia de *testigos*, que traspasan estos relatos. De hecho llega a concluir que *“En un campo, una de las razones que pueden impulsar a un deportado a sobrevivir es convertirse en un testigo”*²⁶³. El testigo se nos presenta entonces como el otro polo de la tensión, la evidencia viva, que no todos en el campo se convierten en musulmán. Un prisionero se convierte en testigo. Lo que este proceso refleja es justamente un paso de construcción de sí mismo, una forma de subjetividad. Agamben elabora esta idea a partir del testimonio de Primo Levi. Lo explica del siguiente modo.

cualquier caso, la expresión no deja de albergar cierta ambigüedad político-religiosa, que parece casi innecesario mencionar.

²⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos, Valencia, 2000, p. 42.

²⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo sacer III*, p. 49.

²⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo sacer III*, p. 56.

²⁶² AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo sacer III*, p. 41.

²⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo sacer III*, p. 13.

En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término 'testigo', significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él. Es evidente que Levi no es un tercero; es, en todos los sentidos, un superviviente²⁶⁴.

Es razonable pensar, además, que la tensión entre el musulmán y el testigo, abre también una serie de posibilidades intermedias. Que un prisionero sobreviva para ser testigo, abre también la opción a que sobreviva para la venganza, o por cualquier otro motivo que resulte suficientemente capaz de sostenerlo ante ese umbral de nuda vida, que de otro modo se presentaría absoluto e incontestable. De la misma manera, también es razonable pensar que un prisionero muchas veces roza el musulmán, está a punto de convertirse en él, de traspasar dicho umbral; probablemente, el prisionero que logró sobrevivir al campo, lo hizo no de una vez para siempre; sino que sobreviviendo cada vez. Se trata de una paradoja, el Muselmann es intestimoniabile, y sin embargo sólo se le reconoce a través del testigo.

Para que el campo pueda ser asumido como *la matriz del espacio político que todavía vivimos*, este efecto de producción de *nuda vida* debería cumplirse. Sin embargo, si nos detenemos con delicadeza en el asunto, la nuda vida aparece como un objetivo del campo, un hecho consumándose, mucho más que un estado consumado de una vez y para siempre. Una cosa es que el campo se oriente a la producción de la nuda vida, otra distinta es que tal objetivo se logre. Así visto, resulta bastante cuestionable que esto haya llegado a realizarse incluso en el campo de concentración nazi. Una cosa es que el *establishment* del campo, haya considerado al prisionero de tal modo, y haya creado las condiciones para reducir a los prisioneros a nuda vida, otra cosa es que el prisionero haya llegado a transformarse en esa nuda vida. El testigo es precisamente una forma de subjetividad posible, al interior del campo, es decir, una manera de no transformarse en nuda vida, de mantener su determinación como sujeto, ya consideremos que se trata de un gesto ético, como lo plantea Agamben, o político, o humano. El testigo y el musulmán nos reconducen a un nuevo esquema. Si la nuda vida es reducción absoluta, no hay subjetivación posible. Si la nuda vida, por el contrario se asume como el horizonte de efectos del campo; el testigo es justamente su contraparte, vale decir, el eje de fuerzas que se contraponen en tanto formación de subjetividad. Hay aquí una situación que nos vuelve a mostrar la necesidad de salir del análisis jurídico del campo – no a obviarlo por supuesto-. El campo es también un espacio de fuerzas y de luchas, no sólo la plasmación sin interferencias de un marco jurídico diseñado para la producción de ciertos efectos específicos. Conviene no dejar pasar esta peculiar condición, que podemos asumir como una matización de la relación entre campo y nuda vida.

²⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo sacer III*, p. 15.

3.2.3.4. El campo como continuidad entre totalitarismo y democracia.

Este tópico bien puede ser el más importante entre los que he propuesto tratar. Pues permite el paso del análisis del campo, a las condiciones políticas actuales. Si recomponemos la propuesta de Agamben, ella puede entenderse en tres tópicos que interactúan. a) Un análisis del campo de concentración. b) Un análisis de la estructura de la soberanía totalitaria, que coincide con la estructura jurídico-política del campo de concentración. c) El diagnóstico de que esta soberanía totalitaria coincide también con las estructuras jurídicas de las 'democracias occidentales actuales'. Sólo el entramado de estos tres tópicos, permite comprender que el campo de concentración sea el paradigma, o la matriz de la actualidad.

Es como si, a partir de un cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían librarse.²⁶⁵

Las democracias modernas encierran una contradicción, un estatuto paradójico, expresado, en este caso, en las luchas por las libertades individuales, que a pesar de sus conquistas, no logran despegarse de la forma de la soberanía; y por el contrario, con este gesto profundizan su inscripción en ella. Esta propuesta puede verse vinculada, a los distintos diagnósticos actuales que hablan de un capitalismo tardío con capacidad de reinventarse e incorporar en su interior, los procesos de lucha política. Para el análisis del biopoder, Esposito ha planteado este asunto con suma claridad a partir de la categoría *Immunitas*. Lo inmunitario del capitalismo, consiste justamente en esta capacidad de incorporación de lo patógeno y exógeno, de lo diferente y resistente²⁶⁶. Aunque Esposito no ve en esto una traslación de la estructura soberana; sino un paradigma emergente de gobierno, que coincide a grandes rasgos con la modernidad. Esta propuesta, de estatuto paradójico en la lucha por las libertades, también coincide con la propuesta foucaultiana respecto al neoliberalismo, como modelo biopolítico que 'consume libertad'. Aunque Foucault, tampoco ve que esto asiente el modelo del poder soberano, ni que esto remita al 'orden estatal', sino a una nueva forma de gubernamentalidad más compleja que el Estado. Quisiera explicitar, por el momento, que este *estatuto paradójico*, esta doble faz, de la que habla Agamben, es un asunto base de los discursos sobre el biopoder.

²⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 154.

²⁶⁶ "La vida del cuerpo político, precisamente por ser constitutivamente frágil, debe ser colocada preventivamente al resguardo de aquello que la amenaza". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Amorrortu Editores. Madrid, España. 2005, p. 163.

Tal estatuto paradójico, muestra cómo la 'democracia moderna' guarda una estrecha relación con el desarrollo del *proceso disciplinario*²⁶⁷. En efecto, la coincidencia de ambos procesos se ha leído de dos maneras. En primer lugar, si se estima que la modernidad es un proceso homogéneo, entonces esta coincidencia tensional tiende a mostrar los rasgos persistentes de un modelo que se está dejando atrás, o dicho de otro modo, los residuos autoritarios que aún persisten en la sociedad moderna, incluso en pleno proceso de gestación y desarrollo de las nacientes democracias. En segundo lugar, si se entiende, que la idea misma de modernidad es de suyo una paradoja, que pretende homogenizar procesos no sólo distintos, sino que en abierto conflicto. Entonces, puede considerarse que estos componentes no son residuales; sino que, por el contrario, resultan elementos integrantes y claves del proceso moderno. Ahora bien, si nos detenemos con cuidado en lo que está presentando Agamben, nos encontramos con una tercera forma de entender el asunto; pues la soberanía, fundada en el estado de excepción, y que se expresa ya antaño, en la figura del *homo sacer*, muestra que esta es la forma, del poder político no sólo moderno, sino estructuralmente hablando²⁶⁸. Se trataría entonces de una paradoja política y no sólo moderna, que se expresa en estructuras que evolucionan, en conjunto con los sistemas políticos. Este asunto tiene bastante sentido, aun cuando también encierra un problema que podríamos llamar usando una expresión del propio Agamben el recurso al *mitologema político*, que es el recurso que el propio Agamben reconoce en nociones como *estado de naturaleza*, *contrato social*, y que más allá de Agamben podemos reconocerla en ideas como *velo de ignorancia* o *posición originaria*, entre otras. Es decir, una proposición que no puede ser histórica, sino una condición lógica; pero que en definitiva sirve como base explicativa, anulando la necesidad de la explicación histórica. En definitiva, si consideramos la relación entre *bando*, *estado de excepción*, *homo sacer* o *nuda vida*, como la relación estructurante del poder político independientemente de sus condiciones históricas, al menos en cierto sentido, nos acogemos a tal recurso. Lo digo con bastante precaución, pues de hecho Agamben también toma una serie de precauciones al respecto. De algún modo está consciente de este problema, que se hace especialmente sensible si pensamos los vínculos entre totalitarismo y democracia, que es la raíz del asunto.

²⁶⁷ "Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide grosso modo con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como objeto, sino como sujeto del poder político. Estos procesos, opuestos en muchos aspectos, y (por lo menos en apariencia) en acerbó conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad". AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 19.

²⁶⁸ "La contigüidad entre democracia de masa y Estados totalitarios no tiene, sin embargo la forma de una transformación imprevista: antes de emerger impetuosamente a la luz de nuestro siglo, el río de la biopolítica, que arrastra consigo la vida del *homo sacer*, discurre de forma subterránea pero continua". AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 154.

La tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo (tenemos que anticipar aquí, aunque sea con toda prudencia) no es obviamente (como tampoco lo es la de Strauss sobre la convergencia secreta entre liberalismo y comunismo en relación con la meta final) una tesis historiográfica que autorice la liquidación o la nivelación de las enormes diferencias que caracterizan su historia y sus antagonismos. Pero, a pesar de todo, en el plano histórico-filosófico que le es propio, debe ser mantenida con firmeza porque sólo ella puede permitir que nos orientemos frente a las nuevas realidades y las imprevistas convergencias de este final de milenio, y desbrozar el terreno que conduce a esa nueva política que, en gran parte, está por inventar.²⁶⁹

Me parece que en esta serie de afirmaciones de Agamben se juega un gesto de entereza y honestidad intelectual. Pues se arriesga a afirmar una convicción que es básica para lo que pretende, incluso cuando dicha afirmación contenga una serie de condiciones altamente discutibles, y cierta debilidad. Asumo el gesto de Agamben y en un símil de honestidad, debo decir que a pesar de que comparto el fondo de esta convicción, resulta imposible -en este acercamiento que se pretende crítico-, no poner en evidencia un problema que será central para pensar junto con Agamben y que se expresa en esta triángulo que propone entre *historiografía*, *historia* y *plano histórico filosófico*. La tesis es que hay una íntima solidaridad entre totalitarismo y democracia, como bien dice Agamben, esto debe ser afirmado no con la intención de igualar históricamente procesos que de hecho son muy distintos. Esta tesis quedaría en el *plano histórico filosófico*, categoría bastante cuestionable y que muestra un asunto al que volveré a propósito de la discusión con Foucault y de la idea de paradigma, y es que Agamben presenta una manera de concebir la aplicación histórica de las categorías filosóficas, que no está solucionada. En primer lugar habría que preguntarse qué sería este *plano histórico filosófico*, si es que en efecto se trata de algo distinto al *plano histórico*. Se trata de un asunto central. Si retomamos la reconstrucción en tres tópicos, que presenté al comienzo del presente apartado, el asunto se vuelve más claro. Agamben toma la estructura de la soberanía desde el debate Benjamin y Schmitt, y se sitúa en un punto intermedio de ambos: el estado de excepción no está ni dentro ni fuera del derecho; sino que está en un umbral de indiferenciación entre hecho y derecho. Tal umbral de indiferenciación permite comprender la nuda vida del homo sacer, que es también umbral de indiferenciación entre humano y no humano. Esta estructura se aplica al campo. Su efectividad histórica ya ha sido discutida: el debate Benjamin-Schmitt es altamente aplicable al campo de concentración, pues tiene el problema del totalitarismo como horizonte de discusión; asunto distinto es el del homo sacer, que tiene un horizonte de aplicación muy diferente. En esta aplicación de la forma jurídica de la excepción, y de la nuda vida al campo, ya hay una dificultad que podríamos llamar 'histórica', respecto al homo sacer. Pero el segundo movimiento es más complejo aún. Agamben propone que esta estructura es el paradigma, el nomos, la matriz oculta de la actualidad. El campo, es la estructura de la soberanía que realiza el estado de excepción y convierte al ciudadano en nuda vida. Hay una segunda traslación que ya contiene no una, sino muchas dificultades que nuevamente podríamos

²⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 20-21.

llamar 'históricas'. Ahora bien, tal traslación, se sustenta justamente en esta tesis de la *íntima solidaridad*. Si tal solidaridad entre totalitarismo y democracia no existe, resulta inaplicable la estructura del campo. Sin embargo, ante el problema con este trío de categorías -*historiografía, historia y plano histórico filosófico*-, vale la pena preguntar ¿Esa íntima solidaridad está en el *plano histórico*, o en el *plano histórico filosófico*? Para consumir el gesto de honestidad al que aludía antes, me parece que se debe rastrear tal solidaridad justamente en el *plano histórico*. A la vez, esto reinterroga la propuesta agambiana ¿Cuándo se afirma que el campo es el paradigma, la matriz, el nomos de la actualidad, esto se afirma en el *plano histórico* o *histórico filosófico*? Si somos coherentes, debiéramos responder que esto se afirma según el segundo modo, es decir, en el *plano histórico filosófico*. Para continuar con el ejercicio de honestidad, debo decir que me parece una categoría poco acertada y que no hay necesidad de ensañarse con ella. Pero es importante evidenciar que tal desacierto señala una forma de aplicabilidad histórica que no está resuelta, y que en tal falta de resolución, encierra no sólo dificultades; sino también, errores de interpretación, que de hecho es posible apreciar en ciertas recepciones a-críticas que finalmente tienden a afirmar la total homologación entre totalitarismo y democracia, a partir de esta figura del campo. En cualquier caso, esta dificultad no elimina la categoría, vale decir, aunque haya un problema en la forma de la aplicabilidad, esto no quiere decir que la tesis no sea aplicable; sino que las condiciones de aplicabilidad de la tesis quedan por ser pensadas. No hay que desechar entonces que haya una solidaridad entre totalitarismo y democracia; sino que queda por despejar, en qué sentido se realiza tal relación, y en qué sentido determina el presente.

3.2.4. Trinidad y liturgia, o el arcano del gobierno.

3.2.4.1. El gobierno teológico.

El Reino y la Gloria es un libro altamente enigmático y al mismo tiempo muestra un trabajo arduo, probablemente inexpugnable si el lector no tiene conocimientos previos de teología. Se nos plantean en él, algunos asuntos que es necesario exponer aquí a propósito de su relación con los discursos sobre el biopoder y con el problema de la economía. Pues el texto se propone como una continuación del discurso tanto del *Homo Sacer* en general, como de una genealogía del gobierno en particular.

Este estudio se propone investigar los modos y las razones por los que el poder ha ido adquiriendo en Occidente la forma de una *oikonomia*, es decir, del gobierno de los hombres. Se sitúa, por tanto, en la estela de los trabajos de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad; pero trata, a la vez, de comprender las razones internas por las que aquellos no alcanzaron su culminación. La sombra que la interrogación teórica del presente proyecta sobre el pasado alcanza aquí de hecho, mucho más allá de los límites cronológicos que Foucault asignó a su genealogía, a los primeros siglos de la teología cristiana, que contemplaron la primera e incierta elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una *oikonomia*²⁷⁰.

La argumentación agambiana cambia de foco, respecto de lo que habíamos analizado en textos anteriores. De este modo, podemos apreciar una suerte de tránsito desde el problema del biopoder y la soberanía, al del gobierno y la economía. Agamben deja de hablar de biopoder y en cambio hace un uso prolongado de la idea de gobierno. Lo que en principio es coherente con el giro que el propio Foucault ha dado al problema del biopoder en los últimos dos cursos²⁷¹. Aunque al mismo tiempo, estos cursos aparecen sólo parcialmente en el análisis. *El nacimiento de la biopolítica* directamente no se encuentra en la bibliografía, y en cuanto a *Seguridad, Territorio, Población* se nota una apropiación parcial. En efecto, Agamben en este texto asume que la biopolítica se desarrolla en relación con el gobierno. Esto es un cambio importante en el discurso respecto a lo planteado en *Homo Sacer* donde biopolítica y biopoder parecen confundirse entre sí y por supuesto con la soberanía. De hecho la famosa tesis de *Homo sacer* según la cual *El campo de concentración sería el paradigma biopolítico de la actualidad* resulta insostenible en *El Reino y la Gloria*; pues la biopolítica ya no es extensión de la soberanía que opera bajo el principio de excepción de la teología política y que sería el fundamento del campo como se planteaba en *Homo sacer*. Por el contrario, ahora Agamben propone que la biopolítica se originaría en la teología económica y no en la teología política, dos paradigmas completamente distintos. De hecho, gobierno, biopolítica y teología económica formarían un bloque; mientras que soberanía y teología política formarían otro bloque distinto. La formación del primer bloque, y el abandono del biologicismo –o del zoologismo en este caso-. Son todos antecedentes que muestran cómo *Seguridad, Territorio, Población* ha influenciado el trabajo de *El Reino y la Gloria*. Evidentemente, el hecho de que Agamben emprenda la búsqueda de una genealogía de la economía moderna, es el argumento más robusto en este sentido y es una forma de leer *Seguridad, Territorio, Población*. Aunque el rumbo teológico de la investigación, la falta de desarrollo del problema de la seguridad y especialmente del problema de la población, muestran que se trata de una apropiación parcial. Además si se lee en detalle, *Seguridad, Territorio, Población* aparece directamente en no más de seis o siete páginas de *El Reino y la Gloria*. Al mismo tiempo, la ausencia de *El nacimiento de*

²⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II*, 2. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos, Valencia, 2008. p, 13

²⁷¹ Esto es precisamente lo que ha planteado Edgardo Castro brevemente en *De la soberanía al Gobierno*, y que a lo largo del segundo capítulo he desarrollado paso a paso. Sin embargo la noción de gobierno aquí implicada, me parece que no se corresponde de manera directa con la de gubernamentalidad presentada por Foucault, como se verá a continuación.

la biopolítica es muy clara, no sólo porque no aparece en la bibliografía; sino también, porque sus perspectivas de análisis son esquivadas completamente. Personalmente agradecería que se hiciera explícita la transformación o los giros del discurso, por ejemplo, que Agamben dijera en algún momento: 'las ideas sobre el biopoder que he planteado en *Homo sacer* no pueden mantenerse intactas, sino que deben reentenderse, a partir de *Seguridad Territorio Población*, texto al que no tenía acceso durante la redacción de *Homo sacer*, diez años antes'; sin embargo este gesto está todavía pendiente, no sólo en el caso de Agamben, hay que aclarar, también de Esposito y de Negri. Es muy difícil que cualquiera de estos autores pudiera adelantar lo que sucedería con el análisis del biopoder en *El Nacimiento de la biopolítica*, el giro foucaulteano es demasiado profundo. En cierto sentido esto excusa al *Homo Sacer I*, en algún sentido. Pero es complejo que El reino y la Gloria omita a *El Nacimiento de la biopolítica*, pues el texto ya está disponible tres años de la publicación de *El Reino y la Gloria*, y no es posible decir que sea un texto prescindible si se pretende continuar el trabajo de Foucault, como ha declarado Agamben.

Son importantes estos antecedentes, pues la deriva teológica de la economía en Agamben, choca completamente con lo que se puede extraer como proyecto de continuidad de *El nacimiento de la biopolítica*. Creo –en realidad quiero pensar– que la deriva teológica agambeana no es un gesto distractor para ontologizar, teologizar o alegorizar el problema biopolítico y alejarlo de una crítica a la economía política en el contexto del neoliberalismo. Pues éste sería precisamente el rumbo, que asume el discurso foucaulteano todavía tímidamente en *Seguridad Territorio Población*, pero con una claridad y contundencia irrenunciables en *El Nacimiento de la Biopolítica*. Las propuestas de *El Reino y la Gloria*, quedan entre estos intersticios, y con estas ideas parciales Agamben toma opciones, que podrían parecer extrañas, a quien ha seguido el desarrollo del problema en Foucault; pero que en realidad se explican por esta situación compleja de 'información a medias' respecto al análisis foucaulteano, y por supuesto por las opciones previas del trabajo de Agamben. Con todo no se puede excusar el silencio de Agamben sobre un texto como el *Nacimiento de la biopolítica*. Esta omisión pone en tela de juicio el proyecto completo del *Homo Sacer*, como opción hermenéutica válida de los discursos sobre el biopoder.

El problema principal, en esta etapa del trabajo agambeano, es el del gobierno como economía. Para mirar esto Agamben propone una genealogía -usando sus propios términos- del problema teológico, este gesto sería un gesto 'experimental', se trataría de un ejercicio de laboratorio. Es decir, se trata de un gesto auxiliar, de una hipótesis presuntiva y de una exploración. Al menos estas son las pretensiones iniciales; para ser honestos, a lo largo de la investigación parece perderse de vista la vocación exploratoria del análisis y encauzarse a afirmaciones fuertes. Pero las pretensiones iniciales están propuestas como una exploración.

Situar el gobierno en su locus teológico en la economía trinitaria no significa tratar de explicarlo por medio de una jerarquía de las causas, como si a la teología le correspondiera necesariamente un rango genético más originario; significa, en cambio, mostrar que el dispositivo de la *oikonomia* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación –interna y externa a la vez de la máquina gubernamental. Porque en él; por decirlo así, aparecen en su forma paradigmática los elementos –o las polaridades– en que se articula la máquina²⁷².

Como se ve, las pretensiones deben ser modestas. Particularmente no debe otorgársele a las explicaciones teológicas una jerarquía mayor, aunque sí un lugar privilegiado, que se explica porque funcionarían como ‘paradigma’. Ya ha expresado mis distancias con esta idea de paradigma como matriz explicativa. Por lo cual, en realidad la explicación teológica me parece que debe asumirse como una entre otras, y no como matriz. Me parece que asumiendo esta llamada a reconocer los propios límites resulta más valiosa esta genealogía de la *oikonomia*. Todavía queda por despejar en qué sentido habría una idea de gobierno en la teología trinitaria y si esa noción de gobierno en realidad autoriza, o no, a hacer los vínculos entre la idea moderna de economía –particularmente la de economía política que es la que ha preocupado a Foucault– y la idea específica de gubernamentalidad que serían, como he mostrado, el punto de llegada del análisis de Foucault, y que aquí Agamben señala como referencia.

Quisiera tratar de reconstruir argumentalmente el análisis de Agamben, para así tener a la vista el panorama completo desde el principio. Me parece importante realizar esto porque es fácil perderse en la jungla de las discusiones patrísticas y luego en los decorados de la tratadística medieval y dejar de mirar el conjunto, la dirección general del argumento y finalmente las opciones que se asumen, que son lo que verdaderamente importa en la presente investigación. Me parece que el análisis de Agamben puede dividirse entre tres tramos.

El primero de estos tramos es el que propone que existen dos paradigmas, el de la teología política y el de la teología económica. Me parece que puede resumirse en los siguientes pasos. A) El problema del gobierno, en el occidente moderno, tiene un antecedente importante en los discursos sobre la *oikonomia* de la patrística cristiana²⁷³. B) Estos discursos han sido profundamente malentendidos por la teología contemporánea que asigna al término *oikonomia* la significación exclusiva de *un plan* y *una historia de la salvación*²⁷⁴. C) El análisis de las discusiones trinitarias y cristológicas entre el siglo II y hasta el siglo V,

²⁷² AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p 13.

²⁷³ “Por razones que irán apareciendo en el curso del estudio, la historia de la teología económica, que conoció un imponente desarrollo entre los siglos II y V de nuestra era, ha permanecido en la sombra, no sólo entre los historiadores de las ideas sino hasta en los propios teólogos, hasta tal punto que incluso el significado preciso del término ha caído en el olvido”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 17.

²⁷⁴ “Tanto Hipólito como Tertuliano se ven confrontados a adversarios (Noeto, Práxeas), llamados por ello monarquianos, que se atienen a un monoteísmo riguroso y ven en la distinción personal entre el Padre y el Verbo el peligro de una recaída en el politeísmo. El concepto de *oikonomia* es el operador estratégico que,

muestran que el significado originario del término remite más bien a la administración²⁷⁵. D) Este significado continúa la acepción doméstico-administrativa que el término tenía en la propuesta de Aristóteles²⁷⁶. E) Esto debe llevar a refutar la idea de plan salvífico, mal atribuida a las cartas paulinas, por la tradición teológica más contemporánea²⁷⁷. F) Lo anterior elimina la idea de un *misterio de la economía*, manteniendo la de una *economía del misterio*, vale decir, un sentido administrativo o de gobierno, y no un sentido metafísico como historia de la salvación²⁷⁸. G) Esto muestra cómo el problema del gobierno mantiene una determinación teológica, aunque esta determinación no sería la de una teología política (la monarquía del dios único); sino la de una economía teológica (la acción, el orden o el gobierno de las

antes de la elaboración de un vocabulario filosófico apropiado, que sólo tendrá lugar durante los siglos IV y V, permite una conciliación provisional entre la trinidad y la unidad divina. La primera articulación del problema trinitario se produce, pues, en términos 'económicos' y no metafísico-teológicos, y por esta razón, cuando la dogmática nicenoconstantinopolitana alcance su forma definitiva, la oikonomia desaparecerá progresivamente del vocabulario trinitario para conservarse sólo en el de la historia de la salvación". AGAMBEN, Giorgio. El Reino y la Gloria, p. 51.

²⁷⁵ "La *oikonomia* se presenta aquí como una organización funcional, una actividad de gestión que no está vinculada a otras reglas que no sean el ordenado funcionamiento de la casa (o de la empresa en cuestión). Es este paradigma "de gestión" el que define la esfera semántica del término *oikonomia* (como la del verbo *oikonomein* y el sustantivo *oikonomos* y determina su progresiva ampliación analógica más allá de los límites originales. Ya en el *Corpus Hippocraticum* (Epid., 6, 2, 24), *hē perí noseonta oikonomiē* designa así el conjunto de las prácticas y de los dispositivos que el médico debe poner en acto con el enfermo (...). Aquí *oikonomia*, según una inflexión semántica que ya se convertirá en inseparable del término, designa una praxis y un saber no-epistémicos, que, aunque en sí mismos puedan parecer no conformes al bien, deben juzgarse solamente en el contexto de las finalidades que persiguen. Ésta es la base sobre la que, en la época cristiana, el término *oikonomia* se trasladó al ámbito teológico". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, pp. 34-36

²⁷⁶ "Oikonomia significa "administración de la casa". En el tratado aristotélico (o pseudoaristotélico) sobre la economía, se lee así que la *technē oikonomikē* se distingue de la política, como la casa (*oikia*) se distingue de la ciudad (*polis*). La diferencia se subraya en la Política, donde el político y el rey, que pertenecen a la esfera de la polis, se contraponen cualitativamente al *oikonomos* y el *despotēs*, que se refieren a la esfera de la casa y de la familia. Hasta en Jenofonte (un autor en que la oposición entre casa y ciudad es ciertamente menos pronunciada que en Aristóteles), el *ergon* de la economía es la 'buena administración de la casa'...". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 33.

²⁷⁷ "Entre los ejemplos significativos se encuentran el uso de *oikos* en 1 Tm 1,3-15, en que la comunidad se define como "casa" [y no "ciudad"] de Dios" (*oikos theou*) y el de *oikodomē* y *oikodomeo* (términos, que se refieren a la construcción de la casa) en el sentido "edificante" de construcción de la comunidad (Ef 4,16; Rm 14,19; Ca 12, 19). El que la comunidad mesiánica sea representada desde el principio en los términos de una *oikonomia* y no en los de una política es un hecho cuyas implicaciones para la política occidental están todavía por examinar". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 41.

²⁷⁸ "Ahora es posible aprehender con más precisión el significado decisivo de la inversión de la expresión paulina "economía del misterio" en "misterio de la economía". Lo misterioso no es, como en Pablo, el plan divino de la redención, que requiere una actividad de actuación y de revelación —una *oikonomia*, precisamente en sí misma clara. Lo misterioso es ahora la propia economía, la propia praxis a través de la cual Dios dispone a la vez la vida divina, articulándola en una trinidad, y el mundo de las criaturas, confiriendo a cada acontecimiento un significado oculto. Pero este significado oculto no es sólo, según el modelo de la interpretación tipológica, alegoresis y profecía de otros acontecimientos salvíficos, que se disponen así a constituir una historia; sino que coincide con la "economía misteriosa", con la dispensación misma de la vida divina y de su gobierno providencial del mundo". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 66.

relaciones trinitarias)²⁷⁹. H) Estas dos posibilidades conformarían en realidad dos paradigmas teológicos completamente diferentes, uno identificable con la teología política y otro con una teología económica.

El segundo momento busca establecer cómo la discusión anterior transmite su núcleo de sentido a una segunda problemática teológica, que en principio no es identificable con la primera. Me refiero a las discusiones sobre *la providencia*. Me parece que los pasos serían los siguientes. A) Los principios anteriores se continúan en la diferencia entre Reino (teología política) y Gobierno (teología económica)²⁸⁰. B) No obstante, del reino político y del gobierno económico la teoría de la providencia hace surgir el *gobierno providencial*, que reconoce al mismo tiempo el principio de poder absoluto y el gobierno a partir de las causas segundas²⁸¹. D) Este gobierno providencial es trascendente en cuanto apela al principio soberano e inmanente en cuanto está en relación con el orden natural y económico²⁸². E) Tal idea de providencia en cuanto expresa un orden del mundo concebido como gobierno del mismo, se pone en contacto con la idea de gobierno contenida en la economía moderna²⁸³, pues ésta nace con la idea de

²⁷⁹ “Entre el unitarismo inarticulado de los monarquianos y del judaísmo y la proliferación gnóstica de las hipóstasis divinas, entre el extrañamiento del mundo del Dios gnóstico y epicúreo y la idea estoica de un *deus actuosus* que ejerce su providencia sobre el mundo, la *oikonomia* hace posible una conciliación en la que el Dios trascendente, uno y trino a la vez, puede —sin dejar de ser trascendente— asumir sobre sí el cuidado del mundo y fundar una *praxis* inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 66.

²⁸⁰ “Por nuestra parte, hemos puesto de manifiesto, por el contrario, que el primer germen de la división entre reino y gobierno está en la *oikonomia* trinitaria, que introduce en la divinidad misma una escisión entre *ser* y *praxis*. La noción de *ordo* en el pensamiento medieval—y singularmente en Santo Tomás de Aquino— no consigue suturar tal escisión si no es reproduciéndola en su interior como fractura entre un orden trascendente y un orden inmanente (y entre *ordinatio* y *executio*)”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 127.

²⁸¹ “Dios gobierna el mundo como causa primera (*‘ad modum primi agentis’*: *ibid.*, 1, q. 105, a. 5, ad. 1) y confiere a las cosas creadas su forma y naturaleza propias y las conserva en el ser; pero esto no impide que su operación implique también la de las causas segundas (*‘nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente’*: *ibid.*, 1, q. 105, a. 5, ad. 2). El gobierno del mundo resulta así de la articulación de una jerarquía de causas y órdenes, de Reino y gobiernos particulares”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 111.

²⁸² “Si Reino y Gobierno están separados en Dios por una distinción tajante, ningún gobierno del mundo será, en realidad, posible: tendremos, por una parte, una soberanía impotente y, por otra, la serie infinita y caótica de actos (violentos) de providencia particular. El gobierno sólo es posible si Reino y Gobierno están correlacionados en una máquina bipolar: éste es, en rigor, el resultado de la coordinación y articulación de la providencia general y de la providencia especial; o, en palabras de Foucault, del *omnes* y del *singulatum*”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 130.

²⁸³ “A partir de ahora debería quedar claro en qué sentido se puede decir que el dispositivo providencial (que no es el mismo más que una reformulación y un desarrollo de la *oikonomia* teológica) contiene algo similar a un paradigma epistemológico del gobierno moderno. Es conocido que, en la historia del derecho tardó en formarse una doctrina del gobierno y de la administración pública (por no hablar del derecho administrativo que como tal, es una creación específicamente moderna). Pero mucho antes de que los juristas empezaran a desarrollar los primeros elementos de aquélla, los filósofos y los teólogos habían elaborado ya su canon en la doctrina de la *gubernatio providencial* del mundo”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 158.

orden natural sostenida por los fisiócratas y desde aquí con la idea de gobierno presentada por Foucault como administración económica²⁸⁴.

El tercer momento de la argumentación general va a intentar despejar una nueva vía a partir de la propuesta asignada a Peterson²⁸⁵ de que el modelo teológico para interpretar la política no estaría en la soberanía, sino en la liturgia. Los pasos me parece que son los siguientes. A) La liturgia como asamblea (*ekklesia*) terrena y celestial muestra la importancia de los ángeles²⁸⁶ (asamblea celestial) que en su función ministerial-administrativa²⁸⁷, develan la verdadera condición de la gubernamentalidad²⁸⁸. B) De este modo, el problema teológico clave en torno al gobierno no se relaciona con dios, sino con los ángeles, no con el rey, sino con los ministros y funcionarios²⁸⁹. C) La gloria expresada en la liturgia con sus salmodias, himnos y doxologías, es así un elemento central de la función política²⁹⁰. D) Esta función

²⁸⁴ “El haber pasado por alto esta precaución metodológica es lo que no sólo impidió a Foucault desarrollar hasta el final de una manera convincente su genealogía de la gubernamentalidad, sino también lo que ha comprometido las valiosas investigaciones de Michel Senellart sobre *Arts de gouverner. Du «régimen» médiéval au concept du gouvernement*. El concepto moderno de gobierno no continúa la historia del régimen medieval, que representa, por decirlo así, una especie de vía muerta en la historia del pensamiento occidental, sino la de la tratadística sobre la providencia, mucho más amplia y articulada por lo demás, que, a su vez, tiene su origen en la *oikonomia trinitaria*.” AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 128.

²⁸⁵ “En 1935, en el mismo año en que, en su monografía sobre el Monoteísmo como problema político, había negado resueltamente la posibilidad de una teología política cristiana, Peterson afirmaba el carácter “político” y “público” tanto de la ciudad celestial como —a través de su participación litúrgica en ésta de la Iglesia. Y lo hizo, inesperadamente, en forma de un breve tratado sobre los ángeles (*Das Buch van den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, de 1935), que ha permanecido apartado de la bibliografía del teólogo, pero que debe ser leído junto a su libro más conocido, del que constituye, en algún modo, un complemento esencial”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 161.

²⁸⁶ “y si la politicidad y la verdad de la *ekklesia* se definen por su participación en los ángeles, entonces también los hombres sólo pueden alcanzar su plena ciudadanía celestial imitando a los ángeles y participando con ellos en el canto de alabanza y de glorificación. La vocación política del hombre es una vocación angélica y la vocación angélica es una vocación al canto de gloria”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 164.

²⁸⁷ “Una vez establecido el carácter central de las nociones de jerarquía, ángeles y burócratas, exactamente como en el universo kafkiano, tienden a confundirse: no sólo los mensajeros celestiales se disponen según oficios y ministerios, sino que incluso los funcionarios terrenales adquieren a su vez características angélicas y, como los ángeles, llegan a alcanzar la capacidad de purificar, iluminar y perfeccionar. Y, según una ambigüedad que caracteriza de modo profundo la historia de la relación entre el poder espiritual y el poder secular, la relación paradigmática entre angelología y burocracia oscila de un lado a otro”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 174.

²⁸⁸ “El que la angelología coincida inmediatamente con una teoría del poder, el que el ángel sea la figura por excelencia del gobierno del mundo se manifiesta ya en el simple hecho de que los nombres de los ángeles se identifican con los de los poderes de la tierra: *arkai*, *exousiai*, *kyriotētes* (en la traducción latina *principatus*, *potestates*, *dominationes*). Esto es ya evidente en Pablo, en cuyas cartas no es siempre fácil distinguir entre los nombres de los ángeles y los de las autoridades mundanas”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 182.

²⁸⁹ “Lo que nuestra investigación ha puesto de relieve es, en efecto, que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey sino el ministro, no es la ley sino la policía; en definitiva, la máquina gubernamental que todos ellos forman y mantienen en movimiento”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 298.

²⁹⁰ “Hemos tratado de mostrar, además, que esto se produce porque la doxología y las aclamaciones constituyen, de alguna manera, un umbral de indiferencia entre la Política y la teología. Y del mismo modo que las doxologías litúrgicas producen y refuerzan la gloria de Dios, las aclamaciones profanas no son un simple ornamento del poder político, sino que lo fundan y justifican”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 250.

gloriosa es fundamental en los regímenes fascistas y la experiencia totalitaria contemporánea²⁹¹. E) Las democracias actuales, también pueden ser interpretadas a partir de esta función gloriosa.²⁹² Esto es lo que habría notado también Debord²⁹³, al mostrar la importancia y la función del espectáculo, forma secularizada de la liturgia. F) El análisis de la Gloria, muestra que es necesario reconsiderar no la praxis; pues no es la acción divina, el asunto principal de una teología del Gloria; sino su reposo, su inacción (*inoperosité*)²⁹⁴, que es precisamente la característica de la vida eterna y ésta es la vida (zoé y no bíos²⁹⁵) que debe ser explorada para la rearticulación del gobierno económico del porvenir²⁹⁶.

He presentado estos argumentos en resumen, para que se vea la dirección de cada uno de estos tramos. En realidad hay muchos momentos del argumento que darían lugar a discusiones interesantes, pero que distraerían del curso general que me he propuesto. Mucho de lo expuesto tiene valor teológico y teórico en general, aunque en la presente investigación importan dos cosas. Primero, cómo esto efectivamente cumple la hipótesis propuesta por Agamben, es decir, que funciona como genealogía de la

²⁹¹ “Entre los siglos XIII y XVI, el uso de las alabanzas en la liturgia y en las ceremonias de coronación comenzó a decaer en todas partes. Pero conoció una resurrección inesperada en el curso de los años veinte del siglo pasado, de la mano de teólogos y musicólogos, precisamente en el momento en que, ‘por una de esas ironías que la historia parece amar’ (Kantorowicz 2, p. 184), la escena política europea estaba dominada por la aparición de regímenes totalitarios”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 211.

²⁹² “Más que la singular anexión (presente ya en el ensayo de 1927) a la tradición genuinamente democrática de un elemento, la aclamación, que parece pertenecer más bien a la tradición del autoritarismo, nos interesa aquí la indicación según la cual la esfera de la gloria –de la que hemos tratado de reconstruir el significado y la arqueología– no desaparece de las democracias modernas, sino que sencillamente se desplaza a otro ámbito, el de la opinión pública. Si esto es cierto, el problema tan debatido hoy de la función política de los media en las sociedades contemporáneas adquiere un nuevo significado y una nueva urgencia”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 275.

²⁹³ “En 1967, con un diagnóstico cuya corrección damos hoy por descontada, Guy Debord constataba la transformación a escala planetaria de la política y de la economía capitalistas en “una inmensa acumulación de espectáculos”, en que las mercancías y el propio capital asumen la forma mediática de la imagen. Si conjugamos el análisis de Debord con la tesis de Schmitt sobre la opinión pública como forma moderna de la aclamación, todo el problema del actual dominio espectacular de los media sobre cualquier aspecto de la vida social aparece en una dimensión nueva. Lo que se halla en cuestión es nada menos que una nueva e inaudita concentración, multiplicación y diseminación de la función de la gloria como centro del sistema político”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 275.

²⁹⁴ “En el inicio y en el final del poder más alto está, según la teología cristiana, no una figura de la acción y del gobierno, sino de la inacción. El misterio inenarrable que la gloria, con su luz resplandeciente, debe ocultar a la mirada de los scrutadores maiestatis es el del reposo divino, de aquello que Dios hace antes de crear el mundo y después de que el gobierno providencial del mundo se haya consumado”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 272.

²⁹⁵ “Vivir en el mesías significa precisamente revocar y privar de eficacia en todo instante y en todos los aspectos la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida para la que vivimos, que Pablo llama la “vida de Jesús” (zōē tou Iesou, jzōē, no bios!)”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 268.

²⁹⁶ “En la majestad del trono vacío el dispositivo de la gloria alcanza su cifra perfecta. Su objetivo es apresar en el interior de la máquina gubernamental –para hacer el motor secreto de ésta– esa impensable inoperatividad que constituye el misterio último de la divinidad. Y la gloria es tanto gloria objetiva, que exhibe la quietud divina, como glorificación, en la que también el descanso humano celebra su sábado eterno. El dispositivo teológico de la gloria coincide con el dispositivo profano, y según la intención que ha orientado nuestra investigación, podemos servirnos de él como del paradigma epistemológico que nos permitirá penetrar el arcano central del poder”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 265.

gubernamentalidad biopolítica moderna y actual. Lo segundo es si es viable que un análisis del biopoder derive legítimamente en una interpretación teológica del poder político, en este caso una 'teología económica'. Sobre lo primero, diré algunas cosas a continuación y sobre lo segundo, necesariamente tengo que mencionar algunos puntos en las siguientes líneas; aunque lo principal lo reservo para una discusión específica sobre la teología política, que desarrollaré en el cuarto capítulo. Entre otros motivos, porque hay más autores implicados en esto, no se trata de algo que deba tocarse sólo en relación a las propuestas de Agamben. Aunque, como, digo la hipótesis general me parece que no puede darse por asentada, por dos razones de peso. La primera es que existe un problema metodológico general que explica la gran cantidad de saltos argumentales. Se trata de un procedimiento que en cierto sentido ya estaba presente en *Homo Sacer I*, pero que en *El Reino y la Gloria* es particularmente abusivo. Puede describirse en tres pasos: vinculación léxica de un concepto actual con uno teológico, alegoresis que permite establecer coincidencias entre los fenómenos descritos y finalmente homologación de estos conceptos dando por sentado su vínculo. La segunda razón es que toda la propuesta requiere tomar partido entre un uso fuerte o accesorio de la teología. Me parece que a la base de esta situación confusa hay una indefinición importante sobre el problema de la secularización, que es en definitiva el problema principal de Schmitt. Ya se verá que mantengo una posición bastante contrapuesta a la de Agamben, con todo, no quiero dedicarme a intentar una refutación, menos aún, una refutación argumento por argumento; creo que el resumen que he ofrecido es suficiente como para ver el entramado general. Quisiera a continuación hacerme algunas preguntas en voz alta, para intentar *salvar* la propuesta agambeana. O dicho de otro modo preguntarse por el rol y el status de esta particular investigación que es *El reino y la Gloria*, en el contexto más general de los discursos sobre el biopoder.

3.2.4.2. Teología política y teología económica.

La clave del problema que nos ocupa es la diferencia propuesta por Agamben entre 'teología política' y 'teología económica'. De lo primero ya había dado cuenta Schmitt; pero la teología económica después de siglos de olvido sería retomada precisamente en esta investigación de Agamben. Se trata de dos modalidades –dos paradigmas –en lenguaje agambeano– del poder.

Una de las tesis que trataré de demostrar es que de la teología cristiana derivan los paradigmas políticos en sentido amplio, antinómicos pero funcionalmente conexos: la teología política, que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que la sustituye con la idea de una *oikonomia*, concebida como un orden inmanente —doméstico y no político en sentido estricto— tanto en la vida divina como en la humana. Del primero, proceden la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el triunfo actual de la economía y del gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social²⁹⁷.

Aquí hay varios elementos interesantes. Primero quisiera llamar la atención con el juego de identificaciones ‘teología política y soberanía’, por una parte; y por otra, ‘biopolítica, gobierno y teología económica’. Agamben plantea que existiría un paradigma político y otro doméstico del poder, ambos expresados en los debates trinitarios. De los que derivan las posturas monárquico-teológicas respecto a la soberanía y burocrático teológicas respecto al modelo económico. Aquí hay que detenerse en tres detalles.

A) El uso de la expresión ‘teología política’ está restringido a la aplicación del principio soberano, es decir al concepto schmittiano de teología política. La teología económica no aplicaría este principio, sino incluso un principio contrario que podemos llamar de gobierno. Es importante aclarar esto, porque en términos generales, por supuesto que la teología económica es una forma de teología política, en la medida que asume una concepción teológica como fundamento o modelo explicativo de la actividad política. Pero en la propuesta de Agamben hay que diferenciar estas acepciones restrictas. Por lo tanto, hablaré de teología política en el sentido restricto que le asigna Agamben, es decir, una legitimación del poder político a partir del principio de soberanía monoteísta. También hablaré de teología económica según lo que plantea Agamben.

Agamben realiza una innovación léxica, usa el concepto de ‘teología económica’ como antagonista del concepto de ‘teología política’, y al hacerlo, limita el concepto de ‘teología política’ a la aplicación del principio soberano, es decir, a la legitimación de los regímenes monárquiales como extensión del poder único divino. Este procedimiento es propio de Agamben, no hay que suponerlo en las discusiones de Peterson, Schmitt, Benjamin o Bataille —el olvidado del debate—. Aquí asumo la distinción propuesta por Agamben en términos explicativos, pero no en términos epistémicos. Vale decir, como estoy tratando a Agamben, estoy dispuesto a asumir las distinciones que realiza, y por lo tanto a establecer una distinción conceptual entre teología política y teología económica; pero al mismo tiempo hay que tener siempre a la vista que el status epistémico de ambos argumentos es el mismo, es decir, que ambos proceden tomando una concepción estrictamente teológica y luego usándola como forma de explicación de las relaciones del poder político. Ya sea que esta explicación tenga como base la idea del monoteísmo, la concepción

²⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 17.

trinitaria o la existencia y organización de los ángeles. En cualquier caso se toma una concepción que ha sido desarrollada en la teología y luego se le traslada a las explicaciones sobre el poder político. Es necesario mantener esta advertencia, a riesgo de ponerse a hacer teología. Por tal razón, sumaré una expresión a las distinciones que ha hecho Agamben y hablaré de una 'interpretación teológica del poder político', para no hablar de teología política en sentido amplio irrestricto o no agambeano. Por lo tanto, cuando hablo de 'interpretaciones teológicas del poder político', me refiero tanto a la teología política y a la teología económica, según la distinción de Agamben, como también a cualquier otra forma de proyección del pensamiento teológico en el análisis del poder político.

B) La formulación de esta distinción entre teología política y teología económica es una hipótesis paradigmática –usando el lenguaje agambeano– y no histórica. De hecho la teología económica en términos históricos, nunca se ha usado como legitimación política. Me explico. La teología política o aplicación del principio soberano, es evidente desde la antigüedad, Agamben, de hecho, presenta el antecedente más claro de este tipo de posturas en la legitimación del poder imperial hecha por Eusebio; mientras que la existencia de una interpretación teológico-económica a lo largo de la historia no tiene esa claridad. Veamos el contraste, precisamente a partir del caso de Eusebio, que Agamben comenta muy bien.

Eusebio establece una correspondencia entre la venida de Cristo a la tierra como salvador de todas las naciones y la instauración por Augusto de un poder imperial sobre toda la tierra. Antes de Augusto, los hombres vivían en la poliarquía, en una pluralidad de tiranos y de democracias, pero «cuando apareció el Señor y Salvador y contemporáneamente a su llegada, Augusto, llegó a ser el primer romano soberano de las naciones, desapareció la poliarquía pluralista y la paz se extendió por toda la tierra»²⁹⁸.

Lo que encontramos es un paralelismo entre el poder político y una interpretación teológica del poder político, particularmente la de un poder divino único, en este caso representado por 'el Cristo salvador de todas las naciones'. Evidentemente la finalidad de tal paralelismo es la legitimación del poder político de Augusto como poder supremo, heredado después por Constantino. Este argumento monarquial, está presente en gran parte de la historia del occidente cristiano y es utilizado tanto para la legitimación del poder imperial, primero como para las monarquías particulares, después. Pero el principio antagónico, el de la 'teología económica', no aparece de manera evidente en la historia de occidente, tampoco Agamben presenta evidencias de ello. Agamben cita el pasaje de Gregorio Nacianceno, antes analizado por Peterson. Pero en este pasaje lo que plantea Gregorio contra Eusebio, es que no se puede usar como legitimación la idea de un poder divino único, porque dios es una trinidad. Lo que no hace Gregorio es decir: como dios es una trinidad hay que pensar en un poder político dividido en tres. No lo hace Gregorio,

²⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p 25.

ni tampoco hay evidencias que esto suceda alguna vez. Es decir, que históricamente se halla usado el dogma trinitario como legitimación directa de una forma de poder triarquial o poliarquial. No hay que pensar que Agamben pase por alto esto. Lo que sucede es que su hipótesis no es histórica. Agamben desarrolla con mucho detalle la discusión teológica sobre la trinidad que utiliza la palabra *oikonomia*. Con este análisis afirma con razón que el significado originario de los debates trinitarios incluía un concepto distinto de *oikonomia* al que usa actualmente la teología. Es decir 'acción divina y plan de salvación'; el sentido originario sería el de un 'orden interno', un sentido administrativo o de gobierno, siguiendo la idea presente en el griego más clásico, por ejemplo, en el tratado pseudoaristotélico que he citado anteriormente, y desde ahí trasladada al lenguaje organizativo de la iglesia cristiana primitiva y finalmente a la discusión trinitaria. Agamben lo comenta del siguiente modo:

Aquí *oikonomia*, según una inflexión semántica que ya se convertirá en inseparable del término, designa una praxis y un saber no-epistémicos, que, aunque en sí mismos puedan parecer no conformes al bien, deben juzgarse solamente en el contexto de las finalidades que persiguen.

Ésta es la base sobre la que, en la época cristiana, el término *oikonomia* se trasladó al ámbito teológico, donde, según la opinión común, adquiriría el significado de "plan divino de la salvación", (en particular en referencia a la encarnación de Cristo). Puesto que, como hemos visto, está todavía por realizar una investigación léxica rigurosa, la hipótesis de un tal significado teológico del término *oikonomia* debe ser sometida a verificación²⁹⁹.

Se puede rastrear un modelo que apela al dios único, como fundamento trascendente del poder político absoluto o monarquial; al mismo tiempo, se puede reconocer, ese otro modelo que reflexiona sobre las relaciones de las personas trinitarias y su acción. Es justo conceder a este segundo modelo el adjetivo de 'económico', en la medida que el teólogo busca expresar en la trinidad las relaciones familiares. Lo que parece más dudoso es que esto coincida con las ideas de economía y de gobierno implicadas en los discursos sobre el biopoder. Es dudoso, porque estas modalidades del poder descritas por Foucault se originan en una serie de 'prácticas' de subjetivación en formaciones históricas precisas. La hipótesis de Agamben es que el principio teológico-económico estaría formulado teóricamente en la doctrina trinitaria y se desplazaría de manera relativamente invisible hacia los discursos de la providencia y a través de ella al discurso económico moderno, de manera que el paradigma de gobierno descrito por Foucault, sería, en el fondo, teológico. Se trata de una hipótesis 'paradigmática' y no histórica. De hecho históricamente nunca ha sucedido que el principio de teología económica haya legitimado a una forma de poder político. Lo que Agamben está presentando es que en tal signatura trinitario-patristica, está encerrado el paradigma de gobierno que afloraría en la modernidad. Ya he planteado que no me convence ni la idea de signatura, ni la de paradigma y que me parecen altamente inadecuadas, si lo que se pretende es desarrollar la hipótesis foucaultiana sobre el biopoder, y al contrario he propuesto la idea de diagrama, como clave

²⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 36.

metodológica. Digo lo anterior, no porque concuerde con la hipótesis; sino porque es necesario entender la hipótesis de Agamben tal como la ha presentado y no hay que confundirla con una hipótesis histórica, ni solicitarle rendimiento histórico. Para Agamben la trinidad es gubernamental en cuanto es un 'arcano'.

C) Por otra parte, es importante destacar esta suerte de distinción entre lo político y lo económico. Para no ser injusto, hay que decir que Agamben señala –aunque tímidamente– que la distinción antigua entre doméstico y político pierde su asidero con el tiempo³⁰⁰. Pero, no obstante, mantiene una estructura interpretativa donde hay *dos paradigmas* uno político y otro administrativo, mantener esta dualidad tiene complejas implicaciones políticas. Si existe alguna idea política relativamente clara en los discursos que toman en cuenta la subjetividad política en el siglo XX, y no sólo en Foucault, es que la división entre lo doméstico y lo político no es viable. Por ejemplo, el sentido de una 'historia de la sexualidad' es mostrar precisamente que la sexualidad es un asunto político y no 'meramente' doméstico, que la familia patriarcal, es un modelo de sujeción política y no de mera administración familiar. Y así sucede con las ideas de normalidad, salud mental, género, entre otras. Se trata de problemas políticos. En el interior de las casas hay procesos políticos claves para las formas de sujeción actuales. En definitiva la división *oikos-polis* es una división funcional al orden de cosas tradicional. La economía ya no es –no lo es hace varios siglos– la administración de la casa. Agamben es consciente de eso, pero mantiene una separación entre política y gobierno. Es cierto que Foucault insiste en los aspectos administrativos cuando describe la gubernamentalidad, pero no considera que la soberanía sea política, y esto otro –el gobierno– en cambio no lo sea. Si lo pensamos un momento, mantener esta división es regresivo en términos emancipatorios y es además uno de los presupuestos tecnocráticos caros al neoliberalismo. Habría que decir, entonces, que la economía hace tiempo que no es 'la administración de la familias'; pero habría que agregar también que es una dimensión política fundamental y una forma de constituirse las sociedades. Asumir que la biopolítica neoliberal es un paradigma administrativo, a semejanza de su signatura trinitaria, es validar el discurso tecnocrático; quizás lo más importante sea mostrar precisamente lo contrario: que se trata de un modelo con alta intervención política.

Aquí Agamben, según mi parecer, traiciona sus propias intenciones y el análisis que era en principio 'un laboratorio', un gesto auxiliar y coadyuvante, tiende a la hipertrofia, de modo que la economía trinitaria queda convertida en la explicación de la biopolítica y la economía actuales, lo que resulta

³⁰⁰ "Ya a partir de la época helenística y después, sin ambages, en la era imperial, vocabulario político y vocabulario económico entran en una relación de contaminación recíproca, que tiende a convertir en obsoleta la oposición aristotélica de *oikos* y *polis*. Así el desconocido autor del segundo libro del tratado pseudoaristotélico sobre la Economía añade a la economía en sentido estricto (definida *idiōtikē*, privada) una *oikonomia basilikē* y hasta una *oikonomia politikē* (un auténtico sinsentido en la perspectiva de Aristóteles). En la *koiné* alejandrina y en la Estoa la contaminación de los paradigmas es evidente". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 40.

desproporcionado. Creo que el análisis puede aportar, si se elimina la hipertrofia. Evidentemente las categorías teológicas son importantes para ciertos debates específicos actuales³⁰¹, otra cosa muy distinta es que la política actual dependa de la teología, lo que parece de una gran desproporción. Si bien es cierto, el rol inicial que Agamben le asigna a su investigación es modesto, la consideración de la misma va creciendo de modo abrumador; un ejemplo: *“Los dos paradigmas conviven y se entrecruzan hasta formar un sistema bipolar, cuya comprensión condiciona como preliminar cualquier interpretación política de la historia de Occidente”*³⁰². Finalmente, la interpretación teológica no sólo será ‘condición de interpretación’, sino que incluso se sustancializa, el discurso político queda reducido a teología y la modernidad es cumplimiento de la providencia. Anótese el modo en que termina el libro:

En esta imagen grandiosa, en que el mundo creado por Dios se identifica con el mundo sin Dios y en que contingencia y necesidad, libertad y servidumbre se desvanecen una en otra, el centro glorioso de la máquina gubernamental aparece a plena luz. La modernidad, al remover a Dios del mundo, no sólo no ha salido de la teología, sino que, en cierto sentido, no ha hecho más que dar cumplimiento al proyecto de la *oikonomia* providencial³⁰³.

Me parece evidente la desproporción -puede decirse con propiedad en este caso- ‘metafísica’ de la conclusión, y también su correspondencia con la tesis de la historia del ser. Pero incluso asumiendo esto como un mero exceso de entusiasmo ¿Cuál sería entonces el papel de la estructura de propiedad, del constitucionalismo, del sufragio universal, del estado nacional, de la tecnología y la racionalidad científica? Por nombrar sólo algunas de las variables más inmediatas que explican esto que llamamos gubernamentalidad. ¿Cuál el papel de los movimientos sociales, los conflictos y antagonismos, las revoluciones, los proyectos de subjetividad? Para sumar algunas otras que, incluso fuera del marco de la gubernamentalidad, explican esto que llamamos presente. ¿Sólo hay continuidad entre mundo antiguo y modernidad? ¿Las rupturas políticas y científicas son aparentes? En realidad son preguntas muy gruesas, y por lo mismo, preguntas fáciles de ver y de responder. Pero la pregunta que me parece tácticamente más importante puede fácilmente perderse de vista ¿Realmente conviene identificar la política con la soberanía y concebir la economía separada de la política? Me hago esta pregunta en voz alta, pues me parece una de las claves políticas del momento que vivimos, ya no de ‘la modernidad’ como conjunto histórico desbordante, sino del presente. Proponer la posibilidad de un gobierno económico y ‘no político’, ya sea bajo legitimación teológica, o técnica, o de cualquier otra índole, funcionaliza el discurso, y desde luego no es el sentido del análisis del biopoder en Foucault, en el que la gubernamentalidad efectivamente es altamente política. El problema aquí no es comparar a Agamben con Foucault, sino el

³⁰¹ Esto es importante para discutir con Schmitt y en general para el desarrollo de la problemática teológico-política. En particular, según mi visión, para desarticular toda teología política.

³⁰² AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 82.

³⁰³ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 310.

alcance político del problema. Y el alcance político es precisamente que despolitiza el gobierno. No importa que esta operación se realice a partir de la teología o desde tecnicismos económicos.

El análisis histórico-teológico de ciertos conceptos políticos no me parece intrínsecamente perverso o retrogrado, aliento a Agamben en su discusión con Schmitt, pero creo que no se puede compartir los resultados del análisis sin riesgo de tergiversar todo el discurso sobre el biopoder, es decir, bajo riesgo de prestar legitimación teórica a las nuevas tecnologías de subjetivación que pretenden un gobierno sin política.

3.2.4.3. Condición teológica de la economía moderna

Quiero detenerme en algunos elementos del final del argumento de *El Reino y la Gloria*, pero unos elementos centrales para lo que aquí estamos tratando. Toda la investigación teológica de Agamben se presenta como una 'genealogía de la gubernamentalidad moderna'; por lo cual es necesario explicitar los vínculos de estas derivas teológicas con la política moderna. Se trata del punto neurálgico de la investigación, a pesar de ello, Agamben sólo le dedica unas cuantas páginas al final de *El reino y la Gloria*, y en un capítulo que lleva por nombre *Anexo*. Los elementos que aquí menciona, muestran que hay un fondo de sentido en la hipótesis, pero está muy lejos de dejarla despejada. De modo que el 'origen teológico' se muestra precisamente como eso: un origen remoto relacionado con ciertas convicciones generales, pero muy poco convincente en cuanto a las propuestas económicas en sí. Los argumentos que Agamben menciona como evidencia de la condición teológica del concepto moderno de economía son cuatro.

A) La idea de Voluntad General en Rousseau, dependería del uso de esa misma noción en Malebranche, uso explícitamente teológico. Esta suposición quedaría autorizada por la influencia de Malebranche en el primero³⁰⁴. Sin discutir esta influencia, se trata de un argumento con dificultades, en la medida que la consideración teológica no está directamente en Rousseau, sino que se le transmitiría, a través de dicha influencia. No pongo en duda la documentación de esta influencia. No obstante, es de honestidad intelectual decir que se trata de una evidencia débil para asignarle a Rousseau un contenido teológico, tomando en cuenta, el trabajo general del francés, sus presupuestos históricos y los vínculos políticos

³⁰⁴ "En particular, la monografía de Patrick Riley, *The general will before Rousseau*, ha trazado una amplia genealogía de las nociones de *volonté générale* y de *volonté particuliere*, que conduce de la teología del siglo XVIII al Contrato social. Rousseau no inventó estas nociones, sino que las tomó de los debates teológicos sobre la gracia, donde, como hemos visto, cumplían una función estratégica en la concepción del gobierno providencial del mundo. Riley demuestra que la voluntad general en Rousseau puede ser definida sin ninguna duda como una secularización de la categoría correspondiente en Malebranche y que, más generalmente, el pensamiento teológico francés de Arnauld a Pascal, de Malebranche a Fénelon, ha dejado huellas consistentes en toda la obra de Rousseau". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 296

directos de su trabajo, que me parece, no requieren prueba de laicidad. Particularmente sobre el tema en Rousseau habría que revisar su propuesta de una religión civil³⁰⁵, que precisamente no es prueba de influencia teológica, sino todo lo contrario. Aun así se podría admitir que la noción 'Voluntad General', tiene un uso teológico anterior en Malebranche, como lo muestra Agamben; pero esto no concluye en asignarle un contenido teológico a la propuesta de Rousseau, o a las democracias modernas, en la medida que resultan herederas de Rousseau, herencia por lo demás relativa, entre otras herencias.

El equívoco que liquida el problema del gobierno al presentarlo como mera ejecución de una voluntad y de una ley general ha gravitado de forma negativa no sólo sobre la teoría, sino también sobre la historia de la democracia moderna. Porque esta historia no es otra cosa que el progresivo salir a la luz de la sustancial no verdad de la primacía del poder legislativo y de la consiguiente irreductibilidad del gobierno a simple ejecución. Y si hoy asistimos al dominio aplastante del gobierno y de la economía sobre una soberanía popular vaciada de todo sentido, esto significa quizá que las democracias occidentales están registrando las consecuencias políticas de un legado teológico que, a través de Rousseau, habían asumido sin advertirlo³⁰⁶.

Como se aprecia, el paso es demasiado rápido, el contenido teológico de la idea de Voluntad General estaría en Rousseau y a partir de él secretamente en las democracias modernas. No se trata de una conclusión demasiado importante que invalide el resto del trabajo de *El Reino y la Gloria*, pero es necesario decir que está en un lugar central de la argumentación. Luego de que Agamben ha destinado gran cantidad de páginas a discusiones teológicas ahora debe mostrar que estas discusiones tienen alguna relación con la realidad política moderna y no son sólo un resabio. Especialmente si se quiere establecer que la historia de la democracia moderna se explica más por el poder de ejecución administrativa que como preeminencia del poder legislativo. Ni siquiera discuto esta idea que me parece aún más delicada, lo que aquí me parece discutible es que se presente como evidencia de esto, el supuesto contenido teológico de la idea de Voluntad General en Rousseau.

B) Ya directamente en los fisiócratas, se encontraría este contenido teológico en Quesnay, también a través de la influencia nuevamente de Malebranche. En este caso Quesnay apelaría directamente a un orden natural instaurado por Dios.

³⁰⁵ Me parece que el capítulo VIII del contrato social, sobre la religión civil, no deja espacio a dudas sobre la perspectiva no teológica de Rousseau, y por el contrario el carácter 'civil' de las relaciones religiosas.

³⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 298.

La influencia de Malebranche sobre Quesnay está bien documentada (Kubota en Quesnay, vol. 1, pp. 169-196) y, más en general, la influencia del modelo del orden providencial sobre el pensamiento de los fisiócratas no necesita ser probada. Y sin embargo no se ha reflexionado lo suficiente sobre las implicaciones de la curiosa circunstancia que determina de esta forma que la ciencia moderna de la economía y del gobierno se haya construido a partir de un paradigma que había sido elaborado en el horizonte de la *oikonomia* teológica y cuyos conceptos y signaturas es posible reconstruir con precisión³⁰⁷.

Me parece que debe dividirse en dos lo que está presentado Agamben, y resulta tan indiscutible lo primero como discutible lo segundo. Nuevamente sobre la influencia de Malebranche, acepto el testimonio de Agamben. Y sobre la relación entre el pensamiento de los fisiócratas y la idea de un orden natural, me parece que se trata de una afirmación que no requiere prueba, como dice Agamben –tal como no la requiere el carácter laico del pensamiento de Rousseau- se trata de ideas tan claras e importantes en la cultura moderna que están en el acervo general. Pero creo que hay que poner atención en lo segundo, pues esta idea de ‘orden providencial’ no parece teológica. Me explico, la convicción de que exista un Dios y de que opere según un fin es evidentemente una convicción teísta, aunque no necesariamente teológica. Las ideas de Quesnay en su conjunto, muestran precisamente aquello. Muy, pero muy lejos de las sutilezas teológicas de los debates trinitarios, o de los arzones argumentativos medievales, Quesnay sostiene un teísmo minimalista y casi ingenuo en el cual el orden natural y divino actúa también en los procesos económicos, a condición de que no se le impida actuar con multiplicidad de regulaciones. Insisto, esto está muy lejos de las sutilezas patrísticas primero y escolásticas después, de las que ha hecho gala Agamben. Aunque la argumentación agambeana sea seductora, quienes hemos pasado por las rudas y sinuosas vías de la escolástica no podemos dejarnos seducir fácilmente y vale la pena recordar algunos pasajes de tales asperezas, en particular uno: no hay que pensar que todo discurso sobre un orden natural sea teológico. La idea de un orden natural es muy anterior al cristianismo, es una de las ideas que la historia de la filosofía registra con más antigüedad³⁰⁸, y en la modernidad reviste muchas formas: y no todas esas formas remiten al *horizonte de la oikonomia teológica trinitaria*. Quiero llamar la atención sobre la cita que Agamben destaca de Quesnay, su lenguaje no es teológico, sino teísta.

³⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 303.

³⁰⁸ Casi me parece una falta de elegancia decirlo, pero este es precisamente el problema del Logos heracliteano. Mucho antes que el concepto de logos fuese cristianizado por el autor del evangelio joánico. Y luego la idea de un orden del mundo se repite por doquier entre los autores griegos, en algunos casos incluso de manera específica en forma ‘teología natural’.

«Los hombres no pueden penetrar los designios del Ser Supremo en la construcción del universo, no pueden elevarse hasta el destino de las reglas inmutables que ha establecido para la formación y conservación de su obra. Pero si examinan con atención esas reglas, se advertirá que las causas físicas del mal físico son ellas mismas las causas del bien físico, que la lluvia, que molesta a los viajeros fertiliza la tierra» [Quesnay, vol. 2, p. 73.](El ejemplo de la lluvia, benéfica y destructiva a la vez es, y no por azar, el que utiliza Malebranche para definir los mecanismos de la providencia.) Esta idea –sustancialmente teológica- de un orden natural impreso en las cosas se halla tan presente en el pensamiento de los *économistes*, que la ciencia que llamamos ‘economía política’ corrió el riesgo de llamarse ‘ciencia del orden’

Agamben sólo comenta que la figura de la lluvia está presente, y no por azar, en Malebranche (lo hace entre paréntesis). En este caso, el entusiasmo traiciona al argumento. Agamben se apura en considerar que *toda idea de un orden natural impreso en las cosas, es sustancialmente teológica*. Hay que detenerse en la expresión ‘Ser Supremo’. No se trata de una expresión cristiana, los teólogos cristianos no suelen hablar de ‘ser supremo’; por el contrario la expresión es usual en los discursos deístas y teístas contemporáneos a Quesnay. Al igual que la figura de la ‘construcción del universo’. Precisamente la expresión “ser supremo” fue la escogida por Robespierre, para la inauguración de un culto civil³⁰⁹. También es una expresión frecuente en la francmasonería de la época, particularmente en Inglaterra, pero también en Francia³¹⁰. Como último testimonio de esto apelo al uso específico que Kant, también contemporáneo, hace de la expresión ‘ser supremo’ en *Los prolegómenos*³¹¹, como una concepción en este caso puramente teísta, y que intercambia regularmente con las ideas de ‘razón suprema’ y ‘causa suprema’, atribuyéndole además la racionalidad del mundo.

³⁰⁹ Me refiero a las ‘Fiestas del ser supremo’ decretadas como culto civil, y complementarias al ‘culto de la razón’ y los ‘carnavales de la libertad’. Un tratamiento amplio del asunto puede encontrarse en LABICA, Georges. *Robespierre una política de la filosofía*. pp. 81-100.

³¹⁰ Revisar por ejemplo COMBES, André. *La francmasonería jacobina y revolucionaria*. En FERRER, José Antonio. *Masonería, revolución y reacción*. Instituto alicantino Juan Gil-Albert, Instituto de estudios e investigaciones masónicas de Paris, Alicante-Paris, 1990.

³¹¹ Son particularmente ilustrativas las refutaciones de Kant a los argumentos contra el deísmo propuesto por Hume. Como antropomorfización de la idea natural (teísta) de un ser supremo. “*el único camino posible para llevar hasta el máximo grado, en completa coherencia consigo mismo, el uso de la razón con respecto a toda experiencia posible en el mundo sensible, es el admitir una razón suprema como causa de todas las conexiones en el mundo; un principio tal debe ser, en todo respecto, ventajoso para la razón, y no puede perjudicarla de ninguna manera en su uso en la naturaleza. Pero en segundo término, con ello no se transfiere la razón, como propiedad, al Ser primordial en sí mismo, sino sólo a la relación del Ser supremo con el mundo sensible*”. KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Istmo, Madrid, 1999, § 58, p. 269.

La expresión conveniente a nuestros débiles conceptos será: que pensamos el mundo como si, por lo que toca a su existencia y a su determinación interna, procediera de una razón suprema, con lo cual en parte conocemos la constitución que a él, al mundo, le corresponde, sin pretender, empero, determinar la constitución de su causa en sí misma, y en parte, por otro lado, colocamos en la relación de la causa suprema con el mundo, el fundamento de esa constitución (de la forma racional en el mundo), sin encontrar el mundo, por sí mismo, suficiente para ello³¹².

Recuerdo estos antecedentes entre muchos otros contemporáneos a Quesnay porque la idea de un 'orden natural y racional instaurado por un ser supremo', no autoriza el llenar de contenido trinitario y hacer saltar el concepto de *oikonomia* desde la patrística a los fisiócratas. Se trata de una idea en los límites de la razón y que no depende de la revelación cristiana. Éste es el componente básico, la *conditio sine qua non*, que transforma un planteamiento en teológico: la revelación cristiana. Me parece que no se requieren evidencias de que el *Logos ordenador del mundo*, es un concepto precristiano, el hecho de que la tratadística medieval, asuma el orden del mundo como una evidencia racional de la providencia, lo que hace es convertir la idea de providencia en algo racional, o al menos no reñido con la razón; pues es racional pensar un orden del mundo, incluso fuera de la teología. Pero aquí se pretende lo inverso, es decir, puesto que los teólogos tomaron la idea de 'orden del mundo' ahora esta idea es teológica. Esto no se puede conceder, la idea de un universo ordenado es una idea metafísica, teísta, no teológica, aunque los teólogos concuerden con ella. ¿Es cierto que la idea teísta de un orden natural tiene semejanzas evidentes con la idea teológica de providencia? Por supuesto, pero esto no autoriza su homologación³¹³.

C) Esta idea, de un orden del mundo también estaría presente en Le Trosne. En efecto, Agamben pone como evidencia una cita de Le Trosne en la que afirma con mucho entusiasmo, no sólo la idea de un orden natural, o de un ser supremo, que instaura dicho orden; sino que directamente habla de *que Dios ha instaurado ese orden esencial e inmutable para gobernar las sociedades humanas*. Aquí la hipótesis de Agamben gana un punto, o quizás medio punto, pues se habla de 'Dios' en cristiano, y no sólo de un 'ser supremo', como lo hace Quesnay. Pero el principio sigue estando dentro de los límites del teísmo. Ciertamente es que en este caso se trataría de un teísmo cristiano con claridad y no tanto de un teísmo laico, gnóstico o masónico, nuevamente hay que aclarar que esto no es por consecuencia teológico. Pero incluso con este medio punto a favor en que le Trosne partiera de un teísmo cristiano no invalida por

³¹² KANT, Immanuel. Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia, § 58, p. 271

³¹³ Por otra parte, la idea de un orden primordial es tan antigua como la de un caos primordial, incluso en sentido teológico, de modo que pueden oponerse el relato del Génesis y del Evangelio de Juan, sobre el origen. Mientras el Génesis presenta que en el principio había caos y oscuridad, el Evangelio de Juan, plantea que en el principio existía el Logos. Si se pretende en efecto, asumir que en la *oikonomia* trinitaria hay un arcano, es necesario reconocer dos cosas, primero, que la teología trinitaria sería una expresión de tal arcano, pero que ese arcano en realidad es muy anterior. En segundo lugar que se trata de un arcano conflictivo, pues alberga en su interior un conflicto primordial, representado aquí por Logos y Caos. Pensar la unitalidad del orden es apostar por una metafísica de lo Uno en contra de una ontología de la multiplicidad.

ejemplo que Turgon³¹⁴ o Condorcet, aun afirmando la idea de un orden natural, sostengan una crítica radical a la religión y particularmente a la visión teológica del mundo. El último en particular se opone incluso a las formas de religión civil, las concepciones religiosas o incluso emotivas de la política³¹⁵. Con lo cual un posible componente teológico en los fisiócratas queda descartado, lo que existe es la suposición de un orden natural de carácter teísta, en algunos casos, según el fisiócrata en cuestión, tal teísmo estará más cerca del cristianismo o del gnosticismo, e incluso en los límites del ateísmo.

D) El cuarto es el concepto de providencia en relación a la mano invisible de Adam Smith, habría que repetir la dificultad anterior: esto no es necesariamente evidencia de la teología cristiana de la providencia, como de un discurso teísta general. Por lo demás, el esquema económico de Smith es mucho más complejo que el de los fisiócratas y plantea contradicciones importantes de interpretación, precisamente en lo que concierne a la organización natural del mercado³¹⁶ y a los presupuestos ontológicos de sus argumentos³¹⁷.

Aunque se admitan los argumentos anteriores, hay que notar que los fisiócratas se encuentran todavía entre el antiguo régimen y la revolución francesa, que en términos generales equivale a decir dentro del

³¹⁴ Un elemento que llama la atención, es que se excluye al barón Turgot, el único del que se conoce un discurso explícitamente teológico: La primera de las conferencias sorbónicas. En el que de hecho se menciona, la idea de providencia, e incluso se habla de una 'economía judía' aunque en el sentido opuesto al que destaca Agamben, es decir, como historia de salvación. Esto es importante pues de hecho Turgon, tiene formación teológica, maneja la idea teológica de economía, como plan salvífico, y, no obstante, mantiene una distancia explícita entre la economía y cualquier idea teológica. Bury, especula incluso que el uso del término 'providencia', obedece a una cierta 'hipocresía' políticamente necesaria. Lo que ha sido un argumento no poco frecuente sobre el teísmo ilustrado. Sin necesariamente aceptar lo que plantea Bury, es importante destacar que el uso del término 'economía' en sentido estrictamente salvífico muestra que se trata de una acepción en uso, al menos en los estudios teológicos. "Las ventajas de la Religión católica". Es un discurso completamente cristiano; pero se trata más bien de una exhortación. Aun así, el gobierno económico está ausente del discurso. El discurso data de 1750, antes de los trabajos económicos de Turgon, pero, hay que anotar que no hay vínculo alguno entre teología y economía. Por otra parte Condorcet, igual de fisiócrata que Quesnay, con igual adhesión a la idea de un orden natural, y al mismo tiempo con una aversión profunda a la teología.

³¹⁵ Ver por ejemplo COUTEL, Charles. *Condorcet instituir al ciudadano*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2005, pp. 24-29.

³¹⁶ Revisar a este respecto el Libro V de La riqueza de las naciones, sobre los deberes del soberano, en los que Smith repasa una serie de aspectos que en las sociedades avanzadas no llegan a organizarse natural, espontáneamente o por iniciativa privada, sino que requieren de intervención política. Entre ellos, la organización de los tribunales de justicia, las labores de defensa nacional y la instrucción pública. Este es uno de los aspectos que los estudiosos de Smith han visto como elementos de contradicción respecto a la idea de la mano invisible.

³¹⁷ Nuevamente un elemento que ha sembrado controversias corresponde a los supuestos antropológicos de Smith en el llamado *Das Adam Smith problem*, que acumula varios miles de páginas de comentarios y explicitación de esta contradicción de Smith, quien a veces propone el interés personal y en otras la simpatía y la sociabilidad natural como elementos organizadores de las acciones humanas. Lo interesantes de estas discusiones, para lo que estamos tratando aquí, es que muestran la relatividad del 'orden natural' en este caso antropológico. Pues a cada principio natural se le opondría la condición específica en la que se vive socialmente, de modo que este supuesto natural, no puede nunca explicar la totalidad de las acciones humanas.

modelo de la soberanía, por lo tanto, la presencia de principios soberanos, teístas, teológico-políticos o incluso teológico-económicos en el sentido agambeano; aun no constituye evidencia de la relación entre el concepto actual de economía y el gran trabajo reconstructivo que ha planteado Agamben en relación a una oikonomia teológica. De hecho, si examinamos en detalle lo que ha planteado Foucault, que ha sido quien ha asignado a la economía un papel biopolítico, tenemos que este papel está en directa relación con el neoliberalismo y la principal característica, el elemento de distinción respecto al liberalismo económico clásico, según Foucault, sería precisamente la ruptura con la naturalización de la realidad económica. Lo que lleva a Foucault a pensar las prácticas económicas como fuente de la racionalidad biopolítica es precisamente lo contrario a lo que Agamben está señalando como su principal carácter teológico. Es decir, aunque la idea de orden natural fuese teológica -lo que aquí se pone en duda-, esta idea es precisamente antagónica a la idea de gobierno que Foucault considera en relación con la biopolítica: una idea de gobierno que no considera que exista un orden natural a mantener; sino por el contrario una serie de condiciones de gobierno a crear y administrar. Condiciones artificiales y no, orden natural.

La adhesión de la economía moderna a la idea de orden natural, sería para Agamben el principal elemento que configura su realidad teológica; pero esto es precisamente lo que Foucault niega, es decir, la economía actual, neoliberal y biopolítica, es precisamente no naturalista. Insisto, estos análisis se encuentran en *El nacimiento de la biopolítica*, libro que no está presente en el estudio de Agamben; pero hay que tomar en cuenta este giro si se pretende asumir el modelo de análisis agambeano como análisis del presente.

3.2.4.4. Secularización, mesianismo y soberanía.

Siguiendo el recorrido desde *Homo Sacer I*, hasta *El Reino y la Gloria*, la investigación de Agamben comienza a perfilarse mucho mejor como una discusión con Schmitt, sobre el sentido y el alcance de la teología política, que como una continuación de los trabajos sobre el biopoder que propuso Foucault. Ya habíamos visto que en *Homo Sacer I* los trabajos de Foucault a los que echa mano Agamben, son apenas unas páginas de *La Voluntad de Saber* y de *Hay que defender la sociedad*. Es cierto que en ese momento no están publicados los dos cursos siguientes, pero estos cursos están disponibles desde el 2004 y, a pesar de ello, el 2007 en *El reino y la Gloria*, la presencia de *Seguridad, Territorio, Población* es bastante instrumental y muy breve³¹⁸. Desde esta perspectiva, de discusión con Schmitt y no tanto de continuidad del trabajo foucaulteano, se entiende mucho mejor, primero, la distinción que propone entre Teología política y Teología económica, y también que pretenda a la liturgia como modelo, en el intento

³¹⁸ Se trata de dos ocasiones y apenas cinco o seis páginas sumando estas dos ocasiones. Ver AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, pp. 125-126; 295-296.

de alinearse con Peterson en contra de Schmitt. Ahora bien, Agamben y Schmitt tienen historia, ya en *Homo Sacer I*, el problema de la soberanía schmittiano parecía robarse la trama del argumento y ahora parece un caso similar. Por tal razón conviene recordar estos debates, primero el debate entre Benjamin y Schmitt y luego el de Peterson y Schmitt.

Si recordamos el debate condensado por Agamben entre Benjamin y Schmitt en *Homo sacer I*, ahí se planteaba el problema del mesianismo, o la violencia divina, y la soberanía. Pero se optaba finalmente por la soberanía, a través de una operación bastante particular; convertía este debate entre mesianismo y soberanía en una discusión sobre la excepción y reinterpretaba las propuestas de Benjamin sobre el mesianismo y la violencia revolucionaria, en la óptica de la excepción. Me explico, la soberanía es un principio teológico-político que propone un poder absoluto, a imagen del poder absoluto de dios, y así, ha servido de legitimación para las formaciones políticas imperiales, primero, y luego monárquicas, como hemos atestiguado. Si además apelamos al contexto específico de la propuesta de Schmitt en la primera teología política, este principio justifica la existencia de un *Führer*, imagen del poder absoluto divino. El mesianismo, a su vez sería un principio opuesto, en términos teológico-políticos, vale decir, que legitima la violencia revolucionaria, el quiebre del orden establecido por un suceso único, extraordinario y fundante de un nuevo orden que reemplaza al anterior. El orden que se pretendía natural por el principio soberano es puesto en jaque por el principio mesiánico. Sin embargo, Agamben, a pesar de ver la oposición entre ambos principios, reconduce el discurso al problema de la excepción, es decir, al interior de la soberanía, al interior de la ley y el orden. Y así el problema queda expresado para Schmitt en que la violencia fundante es interior a la ley y se expresa en la decisión, mientras que para Benjamin es exterior. De este modo, la posición intermedia asumida por Agamben alude a una situación paradójica de interioridad y exterioridad, que es precisamente la excepción. Se trata en realidad de una opción por la soberanía y de un abandono del mesianismo. Es decir, se opta por Schmitt. Es cierto que Agamben muestra que su relación teórica con Schmitt es tensional. En la entrevista con Flavia Costa, Agamben declara esta tensión. La entrevista se publica como Introducción a *Estado de Excepción, Homo Sacer II, I*. Se trata de la respuesta a una pregunta algo punzante, que interroga sobre las posibilidades de un pensamiento emancipatorio sobre las bases, cuestionables para estos efectos –debe presuponerse– de Heidegger y Schmitt.

El encuentro con Carl Schmitt se dio, en cambio, relativamente tarde. Era evidente (creo que es evidente para cualquiera que no sea estúpido ni tenga mala fe, o, como sucede a menudo, las dos cosas juntas) que si quería trabajar con el derecho y la política, era con él con quien debía medirme. Como un enemigo, desde ya – pero la antinomia amigo-enemigo era precisamente una de las tesis schmittianas que quería poner en cuestión³¹⁹.

Es cierto, es imposible considerar que el análisis del campo de concentración no sea una postura crítica sobre el mismo, y que no esté a su vez en el ámbito de la denuncia a las formas de totalitarismo que expresa; pero por otra parte, se remite permanentemente a la estructura teórica de la soberanía que permitió a Schmitt ser una base de justificación jurídica de esas mismas formas de totalitarismo. De este modo, en *Homo Sacer I*, Agamben presenta la estructura de la soberanía en dependencia de Schmitt, según la concebida fórmula de que el soberano es quien puede proclamar el ‘estado de excepción’³²⁰. Esta estructura de la soberanía es la que permitirá a Agamben, elaborar uno de los criterios básicos que caracteriza al campo, es decir, el efecto de indiferenciación, o condición paradójica de inclusión-exclusión, que permitirá entender el estado de excepción, la nuda vida, e incluso la noción de paradigma.

Respecto a Benjamin, el asunto pareciera más claro. No sólo Agamben presenta permanentemente a Benjamin, como un referente teórico; sino que la perspectiva general de análisis, vuelve permanentemente a él. En *Homo sacer I*, se le cita constantemente e incluso se hace coincidir el diagnóstico agambeano sobre el *estado de excepción*³²¹ y la categoría de *nuda vida*³²², con el trabajo benjaminiano.

³¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción. Homo sacer II, I*. Trad. Flavia Costa. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires. 2004, p. 11. Luego profundiza y amplía “No se trata, entonces, de distinguir lo que es bueno de lo que es malo en Heidegger y Schmitt, dejemos esto a los bien pensantes. El problema, sobre todo, es que si no se comprende lo que se pone en juego en el fascismo, no se llega a advertir siquiera el sentido de la democracia”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 12.

³²⁰ Ver Respecto a la dependencia de la idea de soberanía. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*. pp. 27, 28, 174. Respecto al problema de la *nuda vida*, en cuanto vida que carece de valor y no merece ser vivida pp. 174, 180. En cualquier caso, lo expresa de la forma más clara en un artículo, anterior a la publicación castellana de *Homo Sacer I*, y que puede leerse en paralelo con el apartado 2, de la tercera parte de *Homo sacer I*, titulado. *Los derechos del hombre y la biopolítica*. “Si el soberano, en palabras de Carl Schmitt, es quien puede proclamar el estado de excepción y así suspender legalmente la validez de la ley, entonces el espacio propio de la soberanía es un espacio paradójico, que, al mismo tiempo, está dentro y fuera del ordenamiento jurídico”. AGAMBEN, Giorgio. *Políticas del exilio*. Trad. Dante Bernardi En «Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura». Barcelona, Nº 26–27, 1996, p. 47.

³²¹ “Hoy, en un momento en que las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución y la excepción, como Benjamin había presagiado, se ha convertido en regla, el tiempo está maduro para plantear desde el principio, en una nueva perspectiva, el problema de los límites y de la estructura originaria de la estatalidad”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 22.

³²² “Y sólo una reflexión que, recogiendo las sugerencias de Benjamin y Foucault, se interrogue temáticamente sobre la relación entre la nuda vida y la política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas entre sí, podrá hacer salir a la política de su ocultación, y a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 13.

La idea de estado de excepción de Agamben tiene, al menos, dos afluentes, o puede descomponerse en dos formulaciones. En primer lugar como ya se ha dicho, *el soberano es quien puede declarar el estado de excepción*, idea que proviene fundamentalmente de Schmitt, y *tal estado de excepción se constituye en una indistinción entre hecho y derecho, dentro y fuera, norma y exclusión*. Esta segunda nota característica, provendría más bien de Benjamin, según el análisis que Agamben hace del intercambio entre ambos pensadores.

Para analizar la polémica, Agamben propone, en primer lugar, invertir los términos de tal intercambio respecto a la soberanía y el estado de excepción. No se trataría de Benjamin refiriendo a Schmitt; sino de Schmitt contestando a Benjamin.

Buscaremos, de hecho, demostrar que como primer documento se debe inscribir en el dossier no la lectura benjaminiana de la *Teología política*, sino la lectura schmittiana del ensayo benjaminiano *Para una crítica de la violencia* (1921) (...) El interés de Benjamin por la doctrina schmittiana de la soberanía ha sido siempre juzgado escandaloso (...); invirtiendo los términos del escándalo, intentaremos leer la teoría schmittiana de la soberanía como una respuesta a la crítica benjaminiana de la violencia³²³.

El 'rescate' del escándalo es discutible, las razones que Agamben propone para invertir los términos de la discusión apelan a presuposiciones. No obstante, la manera en cómo resuelve tal intercambio, nos entrega una clave para entender, sus propias intenciones, que serían continuar la propuesta de Benjamin. El debate avanza según algunos pasos bastante reconocibles: a) El artículo de Benjamin propone una forma de violencia capaz de romper la relación entre violencia y derecho, dejando atrás la dialéctica entre violencia que instauro el derecho y violencia que lo conserva³²⁴. Esta violencia, sería la violencia pura, divina o revolucionaria³²⁵. *"Tal violencia, ni instala ni conserva el derecho, sino que lo depone (...) e inaugura así una nueva época histórica"*³²⁶. b) Schmitt tomará la senda contraria, es decir, *"reconducir una tal violencia a un contexto jurídico"*³²⁷. De esta manera, el *estado de excepción*, inscribe la violencia pura o anómica en los umbrales del derecho³²⁸. El estado de excepción schmittiano, por tanto, no admite esta violencia fuera del derecho. c) Schmitt plantea, en *La Dictadura*, texto de 1921, una distinción entre *poder constituyente* y *poder constituido*, como fundamento de la *dictadura soberana*; tal distinción será abandonada por Schmitt en *La Teología política* de 1922 a favor del concepto de *decisión*. Según

³²³ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 104.

³²⁴ "...una violencia absolutamente 'por fuera' y 'más allá' del derecho, que, como tal, podría despedazar la dialéctica entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva". AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 104-105.

³²⁵ "Benjamin llama a esta otra figura de la 'violencia pura' (reine Gewalt) o 'divina' y, en la esfera humana, 'revolucionaria'". AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 105.

³²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 105.

³²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 106.

³²⁸ "El estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del nomos". AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 106.

Agamben, esto debe entenderse como un *contraataque* para neutralizar la dupla de Benjamin entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva³²⁹. d) La *violencia soberana* de Schmitt es un contrapeso de la idea de *violencia pura* de Benjamin³³⁰. Como precisamente no es posible decidir sobre la necesidad de su utilización, para Schmitt, esto funda la *decisión soberana*. La *decisión soberana* de Schmitt, sería la respuesta a la tesis de Benjamin respecto a lo indecible, como característica última de los problemas jurídicos³³¹.

Esta propuesta de relectura del intercambio entre Benjamin y Schmitt resulta interesante para recomprender la idea de *estado de excepción* que Agamben está presentando; pues ella queda dibujada justamente como heredera de este 'escandaloso intercambio'. Pero en esta forma de entender el debate hay un desplazamiento notorio. El problema inicial es la diferencia entre violencia que instauro el derecho y violencia que lo hace permanecer, o en clave schmittiana, entre poder constituyente y poder constituido. El debate implica elegir entre violencia revolucionaria y violencia soberana. Pero aquí el debate termina girando sobre la decisión, o dicho de otro modo se inclina por la posición de Schmitt. No digo que sea una interpretación errada; sino que es una forma particular de leer el debate que finalmente opta por la óptica de Schmitt. Siempre podría decirse lo contrario, que la decisión soberana no existe, es siempre una demostración de fuerza y que los problemas jurídicos se mantienen indecibles, aunque sean zanjados por la fuerza. Lo cual sería optar por Benjamin, o por una forma de poder no coincidente con el derecho. El *estado de excepción*, del cual *el campo de concentración* sería plasmación, se sitúa respecto del derecho en una situación de indiscernibilidad entre adentro y afuera, norma y exclusión, y es justamente ese *umbral de indiferenciación* el que reconduce el problema del biopoder al de la soberanía.

En paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé* (sic), derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político. Cuando sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la nuda vida que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él³³².

³²⁹ "La distinción entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva –que era el blanco de Benjamin– corresponde de hecho literalmente a la oposición schmittiana; y es para neutralizar la nueva figura de una violencia pura, sustraída de la dialéctica entre poder constituyente y poder constituido, que Schmitt elabora su teoría de la soberanía". AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, pp. 106-107.

³³⁰ "En la Teología política, la violencia soberana responde a la violencia pura del ensayo benjaminiano con la figura de un poder que ni instala ni conserva el derecho, sino que lo suspende". AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 107.

³³¹ "...es en respuesta a la idea benjaminiana de una indecibilidad última de todos los problemas jurídicos que Schmitt afirma la soberanía como lugar de la decisión extrema". AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*, p. 107.

³³² AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, pp. 18-19.

Al menos según la discusión precedente, el problema de la soberanía y del estado de excepción en Agamben habría que entenderlo como situado entre los intersticios de la discusión entre Benjamin y Schmitt. Si la violencia pura para Benjamin se sitúa por fuera y más allá del derecho, y Schmitt, por su parte, con la idea de estado de excepción, quiere capturar la violencia benjaminiana, e inscribir la anomia en el nomos, Agamben situaría el estado de excepción en una posición de exterioridad-interioridad, inclusión-exclusión, dentro-fuera. Pero con este desplazamiento se ha inscrito todo el debate en el estado de excepción, que es el elemento fundante para la identificación del soberano. Y el mesianismo, la violencia divina o revolucionaria ha quedado fuera del centro. Aquí hay que preguntarse, cómo el problema sigue centrado en la soberanía (en el orden) y no en el mesianismo (la revolución). El *homo sacer I* podría haberse centrado en el mesianismo, en la violencia divina o revolucionaria; pero se centra en el poder soberano, en su estructura omnipresente, en su capacidad de inscribir la vida al interior de la soberanía y en su potencial de producción de vida desnuda. Independientemente de que Agamben opte por criticar a Schmitt, opta por Schmitt, por su forma de comprender el debate y por lo que quiere dejar asentado. El antagonismo de Agamben, al situarse en el terreno schmittiano de la soberanía, ejerce un efecto de resurrección de Schmitt, vuelve a darle vida a su concepción de la soberanía, pues todo antagonista lo es respecto de un protagonista. Esto, desde una perspectiva que podríamos llamar 'táctica de los discursos' es un gesto ambiguo; pues a través de la enorme influencia de Agamben en las últimas dos décadas, Schmitt ha encontrado un protagonismo insospechado antes del *Homo Sacer I*. Me parece que este efecto es aún más claro en la discusión con Peterson.

En *El Reino y la Gloria*, varios años después, nuevamente Agamben presenta dos principios teológicos en pugna, pero, esta vez, entre Peterson y Schmitt. Por una parte, la idea seguida por Peterson, donde ninguna teología política es posible³³³, básicamente porque la teología no es, ni puede ser fundamento de las teorías políticas. Y otra idea seguida por Schmitt, donde los principios teológicos sirven para legitimar el orden político. Hay que insistir en ello: la perspectiva de Peterson, es precisamente que ninguna interpretación teológica del poder político es posible; porque las ideas teológicas del poder refieren al poder divino, nunca homologable al poder político, jamás realizable en las realidades terrenas, sino sólo escatológicamente³³⁴. Me parece que el debate toma dos rumbos distintos al interior del trabajo de

³³³ "El envite de la discusión era la teología política, que Peterson ponía inequívocamente en tela de juicio; pero es posible que al igual que había sucedido en la contienda de la secularización, también esta vez el núcleo declarado del debate ocultase otro, esotérico y más temible, que es el que precisamente se trata de sacar a la luz". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 22.

³³⁴ "Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la Pax Augusta con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política". PETERSON, Erik. *El Monoteísmo como problema político*. En «Tratados teológicos». Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, p. 62.

Agamben. Uno es el rumbo trinitario, y el segundo es el rumbo litúrgico, aunque el nudo problemático queda sin plantearse que es a fin de cuentas el de la secularización.

Hablaré primero del problema trinitario. Peterson plantea en *El monoteísmo como problema político* la inconveniencia de la interpretación política de la soberanía, es decir, la legitimación política de los regímenes monarquiales que se hace a partir de la idea de un poder divino único, indivisible y supremo. Peterson recorre la historia de estas legitimaciones en la patrística y muestra especialmente con la perspectiva trinitaria de Gregorio Nacianceno, que una justificación teológica de un poder soberano es inviable. Es inviable, porque la teología cristiana es trinitaria, por lo cual el monoteísmo presunto no es absoluto, ni tampoco la idea de un poder divino supremo. Este argumento que Gregorio – y toda la escuela de Capadocia- había esgrimido contra quienes pretendían legitimar el poder del único emperador como forma vicaria del poder divino en la tierra, es un argumento teológico. Peterson lo recoge pues le interesa oponerse a La *Reichstheologie*³³⁵, que entre otras cosas plantea esta justificación del poder soberano para aplicarla al tercer *Reich*, como extensión del sacro imperio romano germánico³³⁶. Por supuesto esto implica oponerse a Schmitt y su interpretación de la soberanía. El asunto central es que para Peterson esta interpretación no es posible, porque no se puede establecer el Reino de los cielos como gobierno en la tierra. No hay cielo en la tierra. El poder de las instituciones políticas humanas no puede ser concebido vicariamente. Enfatizo esto, porque la argumentación de Agamben tiende a olvidar este aspecto, y desarrolla la idea de gobierno ‘a semejanza de la trinidad’. Es decir exactamente lo que hace la interpretación soberana con la idea de monoteísmo, pero en este caso, con la idea de trinidad y sus discusiones patrísticas. Cuando Peterson se opone a las interpretaciones teológico-políticas no se opone sólo a la interpretación soberana, sino a toda interpretación teológica del poder político. El trabajo de Agamben resucita a Schmitt, de forma inversa por supuesto, pues la idea de la teología económica es el reverso trinitario de aquella forma monoteísta soberana. Pero es también una forma de interpretación teológica del poder político, una forma de entender *vicariamente* el poder político, como extensión del poder divino. Aquí la pregunta que es necesario hacerse y que los comentaristas de Agamben parecen no tener a la vista, apunta precisamente a la finalidad, sentido, o intención de este gesto argumental ¿para

³³⁵ Puede verse a este respecto la biografía NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Herder, Freiburg, 1994, pp. 704-707.

³³⁶ Esta idea también está presente en Schmitt como hace notar Agamben. “Para Schmitt este elemento que demora es el Imperio; para Peterson la negativa de los judíos a creer en Cristo. Tanto para el jurista como para el teólogo, la historia presente de la humanidad es, pues, un *ínterin* fundado en el retraso del Reino. En un caso, sin embargo, tal retraso coincide con el poder soberano del Imperio cristiano ‘La fe en una fuerza que frena, capaz de detener el fin del mundo, arroja los únicos puentes que desde la parálisis escatológica de todo acontecer humano conducen a una grandiosa potencia histórica como la del Imperio cristiano de los reyes germánicos’; en el otro caso, la suspensión del Reino debida a la frustrada conversión de los judíos funda la existencia histórica de la Iglesia”. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 22. Aunque en realidad sea difícil compaginar completamente los presupuestos populistas de la *Reichstheologie* con la imagen estatista de Schmitt.

qué, por qué, con qué sentido, se vuelve a proponer aquí una interpretación teológica del poder político? ¿Acaso el neoliberalismo necesita una justificación teológica como lo hacía el tercer Reich? ¿Existe hoy una '*LaissezfaireTheologie*' que pretenda justificar el dominio de la economía porque Dios así lo determina? ¿Una contrateología política no sigue siendo igualmente una teología política? La interpretación teológico-económica de Agamben no sigue a Peterson, no hay que equivocarse, Peterson rechazó toda interpretación teológica del poder político. La propuesta de Agamben sigue a Schmitt, lo sigue como interlocutor antagonista, pues propone un modelo interpretativo opuesto, pero sobre el mismo fundamento, es decir que es lícito establecer una interpretación teológica del poder político. La teología económica de Agamben es precisamente el reverso de Schmitt, una interpretación teológica del poder político que ya no tiene como centro el poder monarquial soberano; sino que pretende ser la génesis del poder gubernamental biopolítico. Un eco resuena en esta operación, *los conceptos políticos son todos conceptos teológicos secularizados*. Es el eco de Schmitt. Conviene recordar la respuesta de Peterson. *Los conceptos teológicos son conceptos políticos trascendidos*. El origen de los conceptos políticos no es teológico, el origen de la mayoría de estos conceptos es griego, precristiano y en muchos casos político. Estos conceptos tienen una influencia y un momento teológico importante, como lo tiene en realidad toda la cultura occidental. Pero ese momento e influencia es consecuencia y no causa, proceso y no origen, adaptación y no generación. No hay arcanos teológicos, la teología cristiana no crea, recoge y adapta; desde la cultura griega y judía, también desde Persia, Egipto y después desde Roma y de los germanos. Ésta es la perspectiva de Peterson.

El segundo rumbo propuesto por Agamben a partir de Peterson, ya no es el de la trinidad, sino el de la liturgia. Nuevamente Peterson parece estar a la base de la argumentación, con su tratado litúrgico sobre los ángeles. Agamben plantea que Peterson propone a la liturgia como modelo político de la iglesia y de la vida cristiana. Aunque el propio Agamben había reconocido antes que Peterson coincidía con el rechazo a toda teología política³³⁷, tampoco se puede asumir esto como un cambio en el pensamiento de Peterson, pues ambos textos, el Monoteísmo y sobre los ángeles son del mismo año, 1935. Téngase a la vista el contexto de Alemania. Hay que introducir un matiz en la propuesta interpretativa de Agamben. Cuando Peterson propone la liturgia como modelo de la acción pública de la iglesia, no está hablando de la función política; sino de la función pública de la Iglesia en la sociedad política, que es algo bastante distinto. La liturgia, es el modo en que la Iglesia actúa públicamente en una sociedad, no a través de

³³⁷ "Los motivos por los que Peterson pretende mantener el paradigma reino/gobierno dentro de los límites de la teología política judía y pagana son pues exactamente los mismos que le habían llevado a silenciar la originaria formulación "económica" de la doctrina trinitaria. Se trataba, en consecuencia, una vez eliminado, en contra de Schmitt, el paradigma teológico-político, de impedir a toda costa —esta vez de acuerdo con Schmitt— que el puesto de éste fuera ocupado por el paradigma teológico-económico. Tanto más urgente se hace entonces una nueva y más profunda investigación genealógica sobre los presupuestos y sobre las implicaciones teológicas de la distinción Reino/Gobierno". AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 88.

partidos eclesiales, o de movimientos políticos, como lo pretendía la *ReichsTheologie*. La iglesia, por supuesto tiene un papel en la vida pública de una nación, es el papel que tiene la catedral en una ciudad. Este papel lo tiene la liturgia, reunión pública, pero cultural, que sigue y acompaña los acontecimientos públicos de una nación, celebra sus hitos históricos pero que no se constituye en asamblea política 'terrenal'. La asamblea política tiene un lugar distinto. La liturgia muestra precisamente que el cristiano participa en cuanto tal de una asamblea cultural-celeste, en este sentido 'el Reino' es espiritual cósmico y escatológico, y no histórico, nacional o político, nunca puede trasladarse al mundo, nunca se convierte en gobierno³³⁸. No quiero decir con esto que Agamben, o quien lo desee, no pueda asumir la liturgia como modelo político con sus respectivas proyecciones. Lo que quiero indicar aquí es que no es lo que propuso Peterson, y hay que tener a la vista la razón de ello: Peterson propone que no es viable ninguna interpretación teológica del poder político, ninguna. Nótese el desplazamiento, nuevamente la posición de Schmitt sale fortalecida. Peterson proponía que ninguna interpretación política del poder es posible, contra Schmitt que proponía una teología política; pero ahora Peterson se transforma en la base para dos interpretaciones teológicas del poder político, realizadas por Agamben, una a partir de la trinidad y otra a partir de la liturgia. Este es un aspecto necesario de profundizar, y que conecta de manera inmediata, con lo que ya he anunciado que me parece el nudo central de todo el problema y es el rol que juega en esto la secularización

Agamben lo ve con claridad. Para Schmitt, secularización significa que la teología sigue actuando y fundamentando las ideas políticas. Agamben lo explica contraponiendo la postura de Schmitt con las propuestas de Weber.

La estrategia de Schmitt es, en cierto modo, inversa a la de Weber. Mientras que para éste la secularización era un aspecto del proceso del creciente desencantamiento y des-teologización del mundo moderno, en Schmitt tal secularización muestra, por el contrario, que la teología sigue estando presente y actuante de manera eminente en la modernidad. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno, ni una perfecta identidad de significado entre los conceptos religiosos y los conceptos políticos; se trata más bien de una relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndolos a su origen teológico³³⁹.

Esta cita es de la mayor importancia. Hay toda una línea de pensamiento que concibe la secularización como un proceso de defundamentación teológica y religiosa, o lo que aquí se dice en términos weberianos de desencantamiento, desteologización y podría añadirse también, progresiva

³³⁸ Planteo esto en términos de Reino y Gobierno, como lo hace Agamben, aunque Peterson rechaza la noción de Reino incluso escatológico y proponga incluso en este caso no hablar del Reino de los cielos, sino de la Jerusalén celestial, la asamblea celeste o incluso la polis. Ver por ejemplo PETERSON, Erik. *Cristo como Imperator*. En «Tratados teológicos». Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, p. 63-70.

³³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 19.

racionalización. En realidad, podría hablarse directamente de descristianización de occidente; en el sentido que, el cristianismo, su aparato de convicciones e incluso de instituciones dejan de articular de manera hegemónica el desarrollo de la cultura occidental. El eje y fundamento de la cultura occidental ya no es el cristianismo, como lo había sido durante un milenio al menos. Esto no quiere decir que el cristianismo haya perdido toda importancia cultural y política o desaparecido para siempre; sino que ha perdido su hegemonía y nuevas formas culturales ocupan su lugar. De eso se trata el giro cultural moderno, la ilustración, la revolución francesa y también el liberalismo político, el pluralismo moral, entre otros aspectos. En términos políticos, esto implica por una parte que la iglesia ya no puede asumirse como un poder político a semejanza de otros poderes, o no es posible una teoría moderna de las dos espadas. A nivel epistémico, esto implica que la teología ya no tiene un papel de supervisión y legitimación de otros saberes, ya no se requiere a la teología para hacer filosofía, ni ciencia y por supuesto ya no se le requiere en el ámbito jurídico: Está fuera de lugar argumentar con la biblia en la mano en una reunión legislativa. Esto no quiere decir que la teología no pueda 'aportar' en estos ámbitos, lo que quiere decir es que ya no es un patrón de verificación, como de hecho lo era en los tiempos de la hegemonía cultural del cristianismo. En efecto, la teología fue un patrón de verificación del saber científico, filosófico y político. Según rezaba el adagio medieval *philosophia ancilla theologiae*. Una justificación teológica de una teoría jurídica, política o incluso científica tenía peso e importancia social y por el contrario una teoría que contradijera a la teología tenía asegurada su deslegitimación social. La teología evidentemente no juega ese papel en la cultura actual, en que el cristianismo ha perdido su hegemonía cultural.

Schmitt resiste esta postura, -con sentido de oportunidad política, hay que decirlo- y así replantea la secularización, no como el cese de la hegemonía del cristianismo; sino como su reposición a un rol latente que anima los discursos y los conceptos políticos incapacitados para desprenderse de su origen. Esta idea de Schmitt tiene cierto sentido, eso es indiscutible; pero se trata de una operación retórica, pues a través de ella, de la evocación del sentido teológico cristiano oculto en los conceptos, termina por eliminarse la idea de secularización. De modo que el cristianismo sigue operando en el corazón mismo de los conceptos políticos de occidente y la teología sigue indemne, como si lo que dijera hoy, fuese igual de importante, que en los tiempos de la religión oficial del Imperio. Como si las estructuras políticas actuales requirieran la unción teológica. Agamben, por supuesto no plantea esto, pero tampoco lo desmiente. Puede decirse que quizás no sea necesario incluso andar desmintiéndolo, es decir, quizás el supuesto básico hoy en filosofía, particularmente en filosofía política, sea que se asume la secularización como un hecho constitutivo e indiscutible del momento actual. Pero por lo mismo, no es lo usual presentar como filosofía política, sendos tratados teológicos. Preferiría, en este sentido que Agamben tomara postura explícita frente al asunto, o asume la teología como metáfora general y auxilio interpretativo; o al

contrario, es solidario con Schmitt al asumir que la teología es el corazón de la política actual y lo que justifica este gigantesco trabajo teológico. Y hay que decirlo con claridad, al menos por lo que hemos podido revisar, el trabajo de Agamben, no es sólo una metáfora teológica, lo que equivale a decir que tiene un status epistémico débil o auxiliar, como línea de apoyo a otra línea fundamental de análisis; sino que asume la teología como la línea principal de análisis del pensamiento político, y esto es más cercano a la posición de Schmitt, que a la de cualquier otro autor de los aquí mencionados.

El origen teológico -o habría que decir el pasado teológico- de los conceptos evoca precisamente un momento teológico que hoy resta como residuo, y que en cuanto tal sigue operando; pero que no tiene en absoluto la importancia cultural o política de los siglos que vieron nacer estas operaciones. De hecho, tampoco los tiempos de Schmitt pueden compararse teológicamente con los de Eusebio, aunque la *ReichsTheologie* buscara fortalecer la comparación. En realidad, frente a un trabajo como el de *El reino y la Gloria* conviene hacerse preguntas muy sencillas por ejemplo ¿Por qué un discurso que se pretende emancipador habla hoy de teología? ¿Qué importancia podría tener discusión teológica alguna para hablar sobre los fenómenos políticos, en particular discusiones teológicas tan específicas y hasta extravagantes, para ser sinceros, como los conflictos trinitarios de la patrística? La respuesta está precisamente en la cita anterior. Hay toda una línea de pensamiento que no acepta la existencia del proceso de secularización de occidente, y ve que el sentido teológico sigue explicando de manera directa las realidades políticas actuales. Esta línea por supuesto que incluye a Schmitt, y a Donoso Cortés, entre otros. Por esta misma razón, es fácil suponer que un discurso que se concibe como discurso 'crítico', 'emancipador', o que se opone y denuncia el orden –como el discurso sobre el biopoder-, debiera situarse en la vereda contraria a la de Schmitt. Pero aquí la inclinación de Agamben por Schmitt, lo empuja a rescatarlo; tal como había hecho con el debate Benjamin-Schmitt sobre el mesianismo y la soberanía, que en el análisis de Agamben queda transformado en un debate sobre la excepción. Sobre esto me parece que Agamben tiene una deuda y debe pronunciarse.

La opción crítico-emancipatoria pareciera apuntar hacia fuera de Schmitt; mil razones políticas claman por abandonar la tesis de la teología política. La más importante, digámoslo con claridad, es que la teología política es puro fascismo trascendentalista, afirmación de un sentido único, absoluto y trascendente. Pero contra cualquier pronóstico emancipatorio, Agamben termina por afirmar, en este caso, la actualidad de una interpretación teológica del poder político. La opción es siempre el trascendentalismo, de modo que secularización, significa precisamente lo contrario a 'sin fundamento teológico operante'; secularización significaría que la teología sigue siendo el fundamento político de occidente, pero de manera invisible, una suerte de inconsciente teológico actuante. Es cierto que Agamben termina apostando en contra del modelo monárquico o absoluto de Schmitt y propone una interpretación teológica que en definitiva apunta

a la trinidad y a los ángeles; pero los fundamentos son los mismos por los que Schmitt proclamaba la soberanía. Mientras que para Schmitt el dios único era modelo de la soberanía, aquí el dios trinitario es modelo de la gubernamentalidad y la vida eterna, el arcano desde el que proponer un nuevo modelo económico basado en la *inoperosité*, una economía sabática y escatológica. Para la discusión con Schmitt, en realidad, me parece más razonable la denuncia de Peterson de que toda interpretación teológica del poder político es inviable; mucho más que el titánico esfuerzo por levantar una interpretación contraria. Como también me parece que era más conveniente mantener el conflicto mesianismo-soberanía, que hacer de ambos, dos polos de la decisión.

3.3. IMPERIO Y MULTITUD.

3.3.1. Introducción:

Los trabajos de Hardt y Negri han tenido gran circulación a nivel mundial y se han transformado en una referencia importante; por lo mismo, han sido foco de diversas controversias. Lo que interesa en el marco de la presente investigación, no es la totalidad de sus propuestas, empresa por lo demás muy compleja; sino lo que está estrictamente relacionado con las ideas de *biopolítica* y *biopoder* que Hardt y Negri plantean. Como se verá, en este caso, conviene tratar estas nociones de manera diferenciada. El texto más importante para lo que planteo es *Imperio*, porque inaugura este proyecto teórico, pero leo *Imperio* en permanente contrastación con lo que se presentará diez años más tarde en *Common Wealth*. También incorporo los planteamientos de *Multitud*. Estos tres textos están íntimamente unidos, al punto que forman parte de un mismo ciclo o proyecto intelectual, que es precisamente el ciclo que recoge las nociones de biopoder y biopolítica. En discusiones del cuarto capítulo, trataré también algunos textos de Hardt en solitario.

Los textos aquí involucrados corresponden principalmente a Hardt y Negri, aunque aludo también a algunos textos de Negri en solitario, y a otros realizados en común con autores diferentes a Hardt, como Lazzarato o Guattari. Para aclarar la cronología hay que tratar aparte *Imperio*, *Multitud* y *Common Wealth*, pues estos tres libros constituyen un proyecto definido y específico. En el prefacio de *Movimientos en el imperio*, Negri ofrece algunas señas sobre la unidad de la trilogía *Imperio*, *Multitud*, *Common Wealth*. En tal momento el último libro aún no tiene nombre; pero se encuentra proyectado en sus temas y objetos³⁴⁰. Esto también muestra que *Common Wealth* cierra el ciclo, asunto fundamental para la presente investigación. *Imperio* terminó de escribirse en 1997³⁴¹, aunque no fue publicado hasta el año 2000.

³⁴⁰ “Así como *Guías* (sic) había representado ya un esfuerzo y una profundización del discurso entre *Imperio* y *Multitud*, este *Movimientos en el Imperio* representa una etapa del trabajo que lleva desde *Multitud* hasta...todavía no sé cómo se llamará el tercer volumen de la serie. Sé sin embargo, que la investigación debe avanzar sobre las dimensiones subjetivas de la transformación, en torno a las determinaciones ontológicas de la condición revolucionaria”. NEGRI, Antonio. *Movimientos en el Imperio*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 10.

³⁴¹ Así lo señala Negri en las conferencias de la Universidad de Padua en 2002, que después serán recogidas en *Guías*. “La redacción de *Imperio* finalizó en 1997. Si se compara con la experiencia que tenemos de los acontecimientos políticos cotidianos, se advertirá que el libro no se ocupa de algunas cuestiones hoy

Multitud corresponde al año 2004 y *Common Wealth* al año 2009. Entre los tres textos el único que tendría posibilidades de integrar los temas de la fase neoliberal del biopoder presentados por Foucault es *Common Wealth*; pero a pesar de algunas declaraciones de Negri en solitario³⁴², no se aprecia una integración sistemática de los planteamientos, e incluso el léxico foucaulteano de los últimos cursos se integra parcialmente. Además de estos textos que forman parte de un mismo ciclo, puede considerarse que ciertas compilaciones de conferencias de Negri funcionan como textos auxiliares de este ciclo. Tales textos compilatorios ofrecen datos y explicaciones valiosas y es frecuente encontrar formulaciones más concisas y claras que en los tres libros principales. Así, *Guías: cinco lecciones en torno a Imperio*, publicado en 2003, recopila conferencias del 2002 en Padua. *Movimientos en el Imperio*, publicado en 2006 recopila conferencias realizadas entre los años 2003 y 2004 en distintas ciudades del mundo. *La Fábrica de Porcelana* también publicado en 2006, recoge unas lecciones dictadas en el Colegio Internacional de Filosofía en París, en el curso académico 2004-2005. En estos ciclos es posible ver alguna integración, o al menos mención de los cursos de Foucault sobre la fase neoliberal del biopoder, aunque insisto, no hay recepciones sistemáticas o explícitas.

Fuera de estos trabajos, para comprender algunas claves generales del ciclo *Imperio*, *Multitud*, *Common Wealth* -que es el que interesa aquí-, es necesario revisar otros textos más antiguos para dilucidar algunos temas puntuales, en particular *Marx Más allá de Marx* publicado por Negri en 1978; *Las verdades nómadas y General Intellect, poder constituyente y comunismo*, de 1989 escrito en coautoría entre Negri y Guattari; también el artículo *Trabajo inmaterial* escrito en coautoría entre Negri y Lazzarato y publicado en 1991; finalmente, de Negri en solitario, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, publicado el año 2000.

Como puede verse, el ciclo de *Imperio*, y los textos que aquí cito como auxiliares, están completamente incorporados en lo que he calificado como la primera recepción de los análisis sobre el biopoder, una recepción que se ha hecho con una zona ciega respecto a los cursos de Foucault. En el caso de Hardt y Negri, esta zona ciega es mucho menor que en otros autores, pues como se verá, al menos tienen a la vista las ideas centrales de estos cursos a través de los resúmenes en francés y también, al menos en *Common Wealth* se nota que hay contacto con los textos de los llamados anglofoucaulteanos y sus estudios sobre la gubernamentalidad. Es evidente que se trata de contactos interrumpidos, pues muchos de los temas de *El Nacimiento de la biopolítica* enlazan muy bien con las propuestas de Hardt y Negri; y

fundamentales: por un lado la fuerte insistencia estadounidense sobre la unilateralidad de la acción imperial; por otro, el perfeccionamiento de los mecanismos de control que se extienden hacia la guerra y que en ocasiones le son inherentes". NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Trad. Rosa Ruis, Pere Salvat. Paidós, Barcelona, 2004, p. 12.

³⁴² Revisar por ejemplo la conferencia Un nuevo Foucault, del 11 de junio del 2004. Ver NEGRI, Antonio. *Un nuevo Foucault*. En *Movimientos en el Imperio*. Paidós Barcelona, 2006.

no obstante, tales temas sólo están a medias incorporados en los análisis que veremos a continuación. Esto también muestra que sería especialmente importante realizar tales conexiones pendientes. En cualquier caso, si pensamos que el análisis de Foucault desemboca en el examen de dispositivos preferentemente económicos, las propuestas de Hardt y Negri cobran importancia, y al mismo tiempo hay que mantener siempre a la vista, que los análisis de estos autores y los análisis de Foucault no son coincidentes, aunque convergen de diversas maneras.

No es fácil intentar resumir el proyecto teórico que anima los tres libros del ciclo de *Imperio*. Ambos autores lo califican de distintas maneras a través de las páginas y los años, y es cierto que se trata de proyectos en curso que además van madurando y perfilándose. En todo caso, me parece que el trazado general queda bien recogido en *Common Wealth*, es decir, que el proyecto sería algo así como una crítica trascendental de la modernidad-colonialidad-racismo. El adjetivo 'trascendental' remite a las condiciones de posibilidad de esta modernidad, que serían por una parte las condiciones jurídicas, el derecho; y por otra parte la estructura de propiedad, el capital. En tal sentido, todo el proyecto pretendería hacer evidente que el proceso político moderno, sería el de una república de la propiedad, que plasma jurídicamente la estructura de propiedad y las relaciones sociales del capital. Esto implica que el Imperio, es la transformación y culminación de tal proceso político moderno, en unas condiciones nuevas. Al mismo tiempo, el proyecto se encarga de relevar que este proceso hegemónico de la 'República de la propiedad', no ha logrado tampoco eliminar las fuerzas de resistencia, expresadas en la multitud, como forma política antagónica a la del pueblo, o en el común, como forma económica y social opuesta a la propiedad. El papel que juegan los discursos sobre el biopoder en este proyecto, me parece que es semejante al que juegan discursos como los estudios coloniales, subalternos, los estudios de género y otros, que también son integrados teóricamente por Hardt y Negri. Tal papel sería el de un componente dentro del aparato crítico general que utilizan para el análisis de esta formación *modernidad-colonialidad-racismo*. En cualquier caso, el componente principal de este aparato crítico es el análisis de Marx, en su versión operaísta, desligada de la ortodoxia leninista de la segunda internacional y con especial atención al *Capital* y los *Grundrisse*. En tal perspectiva la noción de biopolítica jugaría un doble papel; por una parte permitiría describir nuevas relaciones sociales del capital y, por otra, entender las fuerzas sociales que surgen y se organizan como contrafuerza a las estrategias del capital. En cualquier caso este proyecto que aquí me atrevo a resumir, ha sido presentado de diversas maneras por estos autores y con más de algún traspié, formulaciones erráticas, redundancias u omisiones; sin embargo, especialmente a partir de la lectura de *Common Wealth* es posible reconstruir un esquema general para comprender las apuestas teóricas que han intentado.

En la sección a continuación trato aquellos aspectos importantes para situar las propuestas de Hardt y Negri como una recepción de los discursos sobre el biopoder; aunque evidentemente el volumen de sus propuestas hace imposible detenerse en otros temas que pueden resultar interesantes, como son los aspectos más propositivos en términos políticos. Por otra parte, en términos de economía política, se proponen algunos esquemas que requieren más análisis que descripción, por lo cual los trataré más extensamente en el quinto capítulo de la investigación y en relación con las propuestas que yo mismo hago a la noción de biopolítica en el marco de una nueva crítica a la economía política. En cierto sentido, dentro de la primera recepción, se trata de los autores con los que más coincido en cuanto elegir el contexto de operación de los discursos sobre el biopoder, su dirección y sus objetivos, o sea, la economía política como lugar de desarrollo de los discursos sobre el biopoder; pero por otra parte, los acentos de los análisis que propondré son bastante diferentes en términos de estructura económica, distancia que se acentúa más en términos de la teoría política que aquí está en juego.

3.3.2. Supuestos teóricos.

La soberanía del estado-nación fue la piedra angular de los imperialismos que construyeron las potencias europeas a lo largo de la era moderna. No obstante, lo que hoy entendemos por «imperio» es algo por completo diferente del «imperialismo»³⁴³.

Hardt y Negri eligen el concepto de *Imperio* para describir el nuevo contexto de soberanía que da forma política a la estructura de propiedad y a las relaciones sociales del capital en el escenario de pérdida de hegemonía de las soberanías y los proyectos políticos nacionales y territoriales. Este término pone en juego una evidente analogía con la idea antigua de imperio que tiene múltiples aristas³⁴⁴; pero esta analogía debe ser tratada con cuidado, porque, así como hay características análogas, hay, al mismo tiempo, elementos fundamentalmente distintos. Si bien se trata de una nueva forma de poder soberano, que se pretende universal, no coincide ni con la idea antigua de imperio, que tiene como patrón el imperio romano; ni tampoco con los imperialismos modernos, como señala el epígrafe. Se trata de una nueva forma de poder en proceso y con un fuerte carácter universalizante; pero a la vez descentrado y flexible.

³⁴³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 14.

³⁴⁴ “El imperio -y en particular, la tradición romana de derecho imperial-es peculiar por cuanto lleva al extremo la coincidencia y la universalidad de lo ético y lo jurídico: en el imperio hay paz, en el imperio existe la garantía de justicia para todas las personas. El concepto imperio se presenta como un concierto global bajo la dirección de un único conductor, un poder unitario que mantiene la paz social y produce sus verdades éticas. Y para que ese poder único alcance para fines, se le concede la fuerza indispensable a los efectos de liberar -cuando sea necesario- «guerras justas», en las fronteras, contra los bárbaros y, en el interior, contra los rebeldes”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 27.

Si nos detenemos un momento en la analogía con la idea antigua de imperio, tenemos que el imperio antiguo establece una relación entre ética y política; pues el imperio es el dominio de la justicia y el lugar de la paz. En este sentido hay que entender la alusión a Rawls y a Luhmann como dos de los pilares teóricos, o ideológicos del imperio³⁴⁵. La mención de ambos autores no parece accidental. En cierto sentido la teoría de sistemas permite comprender la interacción descentralizada; a la vez que, mantiene una figura social integrada, que de hecho puede comprenderse a través de la idea de organismo. Por otra parte, la afamada teoría de la justicia de Rawls, tiende a establecer los vínculos entre ética y derecho que Hardt y Negri presentan como elemento sustancial del imperio. Las propuestas de Luhmann también aparecerán como una estructura teórica importante del paradigma inmunitario según el planteamiento de Esposito. Se debe, al efecto inmunitario, que Hardt y Negri no plantean en el mismo léxico, pero describen en su lógica más fundamental³⁴⁶, coincidente con la idea de *protección negativa* de Esposito.

Hardt y Negri comienzan la argumentación en Imperio con análisis analógicos respecto a ciertas figuras imperiales antiguas, haciendo alusión tanto al imperio romano como a la formación de la cristiandad medieval. En cualquier caso se cuidan de no forzar demasiado la analogía y destacar la concepción novedosa de la formación del imperio. Pero esto puede llevar a múltiples confusiones. Algunos elementos interesantes en este análisis analógico son el problema de la universalización de ciertos valores, y la promoción del imperio con características morales: el imperio asegura la paz y la justicia. Al mismo tiempo que implica una suerte de suspensión del desarrollo histórico, toda vez que se pretende como un orden final.

No obstante, desde el comienzo deberíamos excluir dos concepciones comunes de este orden que se sitúan en los extremos opuestos del espectro: en primer lugar, la noción de que el orden creciente de algún modo surge espontáneamente de las interacciones de fuerzas globales radicalmente heterogéneas, como si este orden fuera un armonioso concierto orquestado por la mano oculta, natural y neutral del mercado mundial; en segundo lugar, la idea de que quien dicta el orden es un poder único y un único centro de racionalidad que trasciende las fuerzas globales y guía las diversas fases del desarrollo histórico de acuerdo con su plan consciente y omnividente, algo así como una teoría de la conspiración de la globalización³⁴⁷.

El lugar del poder es el de una serie de interacciones entre los distintos grupos de interés, fuerzas antagónicas, donde existen hegemonías parciales; y sin embargo, los equilibrios de poder resultan

³⁴⁵ "Concebimos la estructura, en una especie de simplificación intelectual, como un híbrido entre la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann, y la teoría de la justicia de John Rawls". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 30.

³⁴⁶ "La totalidad sistémica tiene una posición dominante en el orden global, rompe resueltamente con toda dialéctica previa y desarrolla una integración de los actores que parece lineal y espontánea. Sin embargo, al mismo tiempo, la efectividad del consenso se hace aún más evidente bajo una autoridad suprema del ordenamiento. Todos los conflictos, todas las crisis y todos los disensos efectivamente impulsan el proceso de integración y por eso mismo exigen más autoridad central". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 30.

³⁴⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 21.

altamente complejos. Pero por otro parte, se remarca el carácter artificial del imperio y se previene contra cualquier intento de naturalización del proceso. Intentar describir el proceso de surgimiento del Imperio es precisamente una estrategia para situarlo en condiciones singulares y desactivar sus pretensiones de naturalización.

Estos elementos ético-políticos, el problema del imperio como presente indefinido y por supuesto las perspectivas territoriales, las analizaré más adelante. Pero quiero recalcar que esta función analógica está presente en el análisis. Y me parece que puede considerarse un supuesto teórico de la elección misma del concepto de Imperio, que por su posición inaugural ha jugado un papel central. En cambio en la elección de *Common Wealth*, el procedimiento léxico es completamente diferente, se trata de encontrar una palabra capaz de englobar la propuesta de una democracia del común. En cualquier caso me parece que para comprender las propuestas de Hardt y Negri hay que partir por *Imperio* y viendo como esta analogía tiene un doble filo, pues -y gran parte del libro se tratará precisamente de esto-, será necesario proponer la analogía y luego dedicarse de manera permanente a desarrollar los aspectos que funcionan analógicamente y los que no. Sea como fuere, aquí hay en juego una analogía problemática como punto de partida no sólo del libro sino del proyecto completo.

Una segunda forma de acceso se puede encontrar en *Guías, cinco lecciones en torno a Imperio*, texto posterior, Negri en solitario resume los supuestos teóricos de *Imperio* en tres tesis.

La primera tesis es que *no existe globalización sin regulación*. No existe un orden económico, un orden de intercambios que no exija algún tipo de regulación. Es inútil alimentar mitologías como aquella liberal relativa a la «mano invisible», la que nos habla de una providencia que regula un mercado sin sujeto³⁴⁸.

Esta primera tesis aclara el problema de cómo se presenta la globalización en cuanto proceso histórico, se trata de un proceso que tiene sujetos, y no que simplemente se desarrolla³⁴⁹. Vuelve a lo que ya se

³⁴⁸ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, pp. 12-13.

³⁴⁹ A continuación las páginas Negri incluye un esquema que atribuye a Hardt, sobre las posiciones frente al problema de las relaciones entre globalización y democracia. Citar el análisis completo puede ser excesivo; pero básicamente las ordena en dos posturas de izquierda o socialdemócratas, una que es pesimista y otra optimista, y lo mismo con dos posturas de derecha. El análisis es altamente pedagógico, sencillo pero interesante y puede resumirse así. 1) postura socialdemócrata que denuncia la pérdida de profundidad democrática con la globalización; pues la democracia sólo es posible en el estado-nación, y además la globalización elimina las barreras de protección que los estados-nación habían elaborado en contra de un capitalismo salvaje. A esta postura asocia autores como Hirst Thompson, Korten, Barnet, Cavanagh, Greider, Jones. En general autores defensores del tercer mundo y sindicalistas. 2) El cosmopolitismo liberal, también socialdemócrata o de izquierda, que entiende que la globalización, transmite también los derechos humanos, la interacción, el multilingüismo, etc., y que tiende a una sociedad civil global, más democrática. Aquí los autores mencionados son Falk, Held, Beck. 3) Postura de derechas. La globalización del capital es idéntica a la de la democracia; pues el capitalismo es el sistema democrático por excelencia y se plasma en el *american way of life*, es decir la hegemonía de Estados Unidos, constituye el triunfo de la democracia global; Los autores

había planteado en *Imperio*, es decir que es necesario descartar toda naturalización del proceso. En la explicación, Negri también alude a las formas de regulación privada que las agencias, consorcios y trasnacionales elaboran por su propia intención. No es el momento de desarrollar los vínculos de estos planteamientos con las propuestas de Foucault; pero el problema de la intervención política es una de las claves de estos vínculos. Por otra parte, Negri -y también cuando escribe con Hardt- tiende a rehuir los contenidos específicos de aquello en qué consistiría la globalización, es decir, se rehúye por ejemplo el adjetivo neoliberal. Si bien es evidente que se trata de una globalización capitalista y de una mutación del capitalismo, esta nueva forma del capitalismo queda poco descrita; al menos en *Imperio*; por otro lado *Common Wealth* será bastante más claro al respecto. La segunda tesis sería la crisis de la soberanía en la forma del Estado-nación, es decir una apuesta interpretativa del dato anterior. Subrayo la diferencia epistémica entre ambas afirmaciones, que el Imperio apunte a la globalización es un juicio que se mueve en lo descriptivo, ahora bien asumir, que la globalización tal como la conocemos implica una crisis del Estado-Nación, es por supuesto una interpretación y gruesa. Mientras lo primero puede ser un dato, lo segundo es una apuesta teórica más contundente.

La segunda tesis es que la *soberanía de los estados nación está en crisis*. Crisis significa que la soberanía se transfiere del Estado nación y se encamina hacia otra parte. El problema es definir hacia dónde; este conflicto sigue abierto. Por ello decimos que la soberanía imperial se encuentra en un «no-lugar»³⁵⁰.

Para Negri, la globalización pone en jaque la soberanía del Estado-nación, lo que es congruente con el análisis foucaulteano que veía el poder soberano especialmente unido al dominio de un territorio. Negri, coincide con el análisis territorial, aunque no explicita el vínculo con Foucault. Por otra parte, los temas que menciona a propósito de este problema de traslado de la soberanía, son interesantes y conectan con otros autores. Así el problema del derecho internacional, o de la aplicación del derecho, cuando éste supone la dependencia de un estado nación. La idea misma de derecho internacional desplaza el problema de la soberanía; pues el derecho aplica a un territorio, a sus límites y confines. Para Negri sucede, que los confines quedan como problema abierto. Negri insiste además del dominio sobre el

asociados a este tipo de posturas son Thomas Friedman o Fukuyama. 4) Postura de derechas pesimista que opina que la globalización desnaturaliza los valores nacionales, la falta de control del Estado-nación genera anarquía. Path Buchanan lleva al extremo esta posición planteando que la globalización produce un mestizaje que terminará acabando con los valores estadounidenses y con el *american way of life*. En su forma más matizada esta postura la refleja John Gray, y en la forma más extrema Samuel Huntington, quien propone el “choque de civilizaciones” como imposibilidad de expandir la democracia a partir de la globalización. Además de la valiosa síntesis, a Negri le interesa mostrar que la perspectiva de Imperio, es metodológicamente distinta; pues no analiza los posibles resultados; sino las dinámicas que producen la globalización. “La variante metodológica de Imperio, respecto de las posiciones arriba descritas, consiste en considerar el proceso de globalización no tanto en su representación final cuanto en sus dinámicas. Dinámicas éstas esencialmente determinadas por los conflictos que se originan dentro del desarrollo capitalista” NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 19.

³⁵⁰ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 12.

territorio, en el problema de una cultura y una lengua común como dominio del Estado nación, y de hecho con la actual imposibilidad de mantener la hegemonía cultural al interior de los Estados, asunto que no estaba explícito en Foucault. Me parece que el debate de las resistencias e identidades culturales apoya la idea de Negri. Además asocia a esta discusión de la soberanía, el problema que llamará de 'las jerarquías'. Con esto alude a las divisiones como primer mundo y tercer mundo o las teorías de la dependencia Norte-Sur. Pues en la actualidad, un mismo territorio alberga sectores del primer y del tercer mundo, pues precisamente los mecanismos de control se han dislocado geográficamente. Una propuesta similar también ha sostenido Deleuze, en el *Post-scriptum*, y Esposito, al comienzo de *Communitas*, e incluso en cierto sentido Agamben a través de la problemática de los suburbios y guetos. La tercera tesis, completa el panorama teórico.

He aquí, pues, una tercera tesis fundamental del trabajo de *Imperio*, después de la institucionalista que declaraba que no se produce globalización sin regulación, y de la antinacionalista, que veía la soberanía en curso de transición hacia nuevas formas. La tercera tesis consiste en asumir estos fenómenos dentro de la relación de capital: ésta es la pretensión científica fundamental de *Imperio*; y es evidente que aquí seguimos la estela de la enseñanza marxiana. (...) Sigue siendo fundamental el hecho de que es la lucha, la división social de la relación de capital, lo que constituye toda realidad política³⁵¹.

Esto es clave, todas las transformaciones descritas son parte de las transformaciones del capital y fruto de sus procesos de construcción de realidades sociales. Tales transformaciones son tensiones de lucha entre la estructura del capital y las fuerzas antagónicas. Pero en cualquier caso, esta tesis es central: todas estas transformaciones, son transformaciones del capitalismo.

En *Imperio* Hardt y Negri también hablarán sobre las bases teóricas del proyecto, pero remitirán a autores, más que a problemas y condiciones de análisis. En realidad los conceptos de biopoder, sociedad de control y trabajo inmaterial, adelantan de inmediato los vínculos léxicos de *Imperio* con una serie de autores. Pero estas tres tesis, que recién acabo de revisar, son en realidad más prácticas, pues dibujan mejor los contornos del proyecto general y también qué puede exigírsele. Dicho de otro modo, leyendo las tres tesis expuestas se puede de inmediato proyectar que el análisis se encaminará a hacer visibles los poderes, actores y dispositivos actuantes en el proceso de globalización, puesto que no es un proceso espontáneo. Además la segunda tesis muestra de inmediato que la soberanía será un elemento problemático a lo largo de todo el planteamiento y que en definitiva quedará sin resolver. Si se pierde esto de vista probablemente se tropezará continuamente con argumentos que dicen y desdicen respecto a la soberanía y el imperio. La tercera tesis aclara el problema de la *vida social* que será el nuevo objeto de poder, la nueva biopolítica del imperio; pues se trata en definitiva de la estructura del capital la que

³⁵¹ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 19.

determina la vida política, y al situar esto en la estela del trabajo de Marx, hay que entender, en primer lugar, que el análisis necesariamente supone que esa estructura del capital no se ha modificado y en segundo que producción biopolítica, no es sólo la totalización de la realidad social; sino la extensión de la estructura del capital al ámbito cultural y social.

Me parece que con estos supuestos teóricos como líneas de orientación es más fácil despejar los varios cientos de páginas con los que Hardt y Negri han materializado este proyecto de análisis. En cualquier caso es necesario mencionar que en *Imperio*, se alude directamente como herramienta teórica a las propuestas del operaísmo italiano, las perspectivas de Deleuze y Foucault, y por supuesto Marx. Por otra parte, los cientos de páginas de *Common Wealth* sus referencias y el léxico ampliado que en este último libro se utiliza, muestran que Hardt y Negri también tienen a la vista los nuevos aparatos críticos de la modernidad: los estudios subalternos³⁵², la perspectiva *queer*³⁵³, los movimientos de resistencia cultural³⁵⁴, por mencionar elementos notorios que incorporan en sus argumentaciones y léxico. Una mención especial habría que hacer de las perspectivas de la desposesión especialmente Harvey³⁵⁵ y de las teorías de los sistemas mundo, especialmente Arrighi³⁵⁶ pues se realizarán en esta línea algunos

³⁵² En específico ven que la perspectiva de trabajo de los *estudios subalternos* tiene un carácter común con el autonomismo italiano y cierto obrerismo francés, es decir, integrar una perspectiva de análisis *desde los subordinados*. “Las revistas *Socialisme ou barbarie* en Francia y *Quaderni rossi* en Italia se cuentan entre las primeras que en la década de los sesenta plantean la importancia teórico-práctica del punto de vista de los cuerpos en el análisis marxista. En muchos aspectos, las investigaciones de las insurgencias obreras y campesinas de la revista sudasiática *Subaltern Studies* se desarrollan con arreglo a trayectorias paralelas, y sin duda hay otras experiencias similares que surgen en los análisis marxistas de este periodo en todo el mundo. La clave es la inmersión del análisis en las luchas de los subordinados y explotados, considerados como la matriz de toda relación institucional y de toda figura de organización social”. respecto HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth, El proyecto de una revolución del común*. Akal, Madrid, 2011, p. 41.

³⁵³ “Tal vez las corrientes contemporáneas del feminismo «centrado en la libertad», tales como el trabajo de Linda Zerilli que mencionábamos anteriormente, deberían considerarse en consonancia con esta concepción del feminismo revolucionario, en la medida en que la búsqueda de la libertad no se concibe como un proceso de emancipación, sino de liberación, que no conserva y afirma la identidad de género, sino que abole la identidad y transforma las relaciones de género”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 336. En otras ocasiones, hay alusiones también a Haraway, Butler y Brown.

³⁵⁴ Por ejemplo otorgan un rol de instrumento crítico al situacionismo, particularmente al situacionismo obrero en su condición autonomista, y también recogen la condición crítica de las *jacqueries* como expresión de revuelta social y cultural permanente a lo largo de la modernidad, o incluso al franciscanismo, en cuanto movimiento de reforma cultural-religiosa. Revisar HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, pp. 41s, 59, 242-246. En general hay que considerar que la relación que Hardt y Negri proponen en *Common Wealth* entre la estructura de propiedad del capitalismo y la estructura modernidad-colonialidad-racismo, los lleva a ampliar sus marcos teóricos de referencia; de modo que estos ‘nuevos’ instrumentos críticos quedan integrados al análisis general.

³⁵⁵ El concepto de desposesión apela a Harvey, pero Hardt y Negri mencionan también otros autores que siguen una línea de trabajo en orden a describir las nuevas tácticas de apropiación o ‘pillaje’ del capital. Mencionan por ejemplo la fórmula de Klein *capitalismo del desastre*. Se hace referencia a los textos principales de Harvey *El nuevo imperialismo, Una breve historia del neoliberalismo*, y el texto de Aihwa Ong *Neoliberalism as exception*. Ver HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 151.

³⁵⁶ En cierto sentido la teoría de Hardt y Negri de una transformación global del capital puede considerarse en la línea de análisis de los sistemas mundo. Así lo sugieren en *Common Wealth*. Revisar a este respecto HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, pp. 95ss, especialmente la nota de la página 99. Aunque esto

debates interesantes para nuestro quinto capítulo. Por otra parte, se reconocen como interlocutores antagónicos, la “filosofía liberal”³⁵⁷ y en cierto sentido, aunque en menor grado, la sociología socialdemócrata³⁵⁸; aunque con esta última el debate es más teórico que político o táctico. Respecto a los discursos sobre el biopoder, en la medida que los años avanzan se ve un distanciamiento crítico de Agamben y también de Esposito, aunque se trata de críticas aisladas, que no constituyen propiamente una discusión.

requeriría más de alguna aclaración; pues si bien es fácil conceder que el *Imperio* tal como lo presentan Hardt y Negri, sería precisamente un sistema-mundo, hay que notar al mismo tiempo, que por la tesis principal de Arrighi sobre los ciclos hegemónicos del capital describe hegemonías geográficas de acumulación, lo que en realidad es bastante contradictorio con la idea general de un Imperio descentralizado o deslocalizado en términos territoriales, e incluso a primera vista parece apoyar mucho más la tesis del desarrollo imperialista del capital que de una nueva formación imperial. Este punto en particular, me parece que no está suficientemente explicado por los autores de *Imperio*.

³⁵⁷ Es una categoría bastante indeterminada en cuanto a autores, en cualquier caso hay que entender como ejes de este tipo de posturas las teorías de contrato social, individual, de la ciudadanía de los derechos individuales, es decir, las bases de lo que Hardt y Negri han llamado *República de la propiedad*, en contra de una idea política del común.

³⁵⁸ Se trata de una categoría demasiado amplia y en bastantes sentidos no muy afortunada. Aunque Hardt y Negri mencionan algunas posiciones “*De esta suerte, la versión de la socialdemocracia que encontramos en Habermas y Rawls se hace eco de la idea de Ilustración del Kant mayor, que, a pesar de su retórica de la enmienda, refuerza el orden social existente mediante esquemas de formalismo trascendental. (...) Anthony Giddens y Ulrich Beck proponen una versión de la socialdemocracia cuya base es mucho más empírica y pragmática. Mientras que Habermas y Rawls exigen un punto de partida y una mediación que en cierto modo están «fuera» del plano social, Giddens y Beck comienzan «dentro». Giddens, adoptando un punto de vista escéptico, intenta crear desde los niveles empírico y fenoménico una representación adecuada de la sociedad en proceso de reforma, trabajando, podríamos decir, desde el plano social hacia el trascendental. Sin embargo cuando la sociedad se niega a obedecer, cuando los guetos en revuelta y los conflictos sociales que brotan por todas partes hacen imposible mantener una idea de mediación reformista que surge directamente de la realidad social, Giddens recurre a un poder soberano que pueda llevar a su conclusión el proceso de reforma. Paradójicamente, Giddens introduce un proyecto trascendental y luego se ve obligado posteriormente a violarlo con ese llamamiento a un poder trascendente (...) Posiciones socialdemócratas análogas son habituales entre teóricos contemporáneos de la globalización tan distintos como David Held, Joseph Stiglitz y Thomas Friedman. Aquí las resonancias kantianas no son tan fuertes, pero estos teóricos predicán efectivamente la reforma del sistema global sin poner nunca en tela de juicio las estructuras del capital y de la propiedad. En todas estas diferentes figuras, la esencia de la socialdemocracia es la propuesta de reforma social, que a veces aspira incluso a la igualdad, la libertad y la democracia pero que no llega a poner en tela de juicio —e incluso llega a reforzar— las estructuras de la república de la propiedad.* HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, pp. 34-36. Es evidente que hay que tener algunas otras precauciones con estos múltiples vínculos. De hecho Hardt y Negri en *Common Wealth* hacen ciertas propuestas que pueden ser consideradas ‘socialdemócratas’ según esta descripción y que persiguen una ‘transición’ desde la república de la propiedad a un régimen biopolítico de lo común. Ver por ejemplo HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, pp. 309-313.

3.3.3. Genealogías del imperio.

3.3.3.1. La formación de lo supranacional: excepción y guerra.

Queremos evitar definir el tránsito al imperio en términos puramente negativos, en términos de lo que no es, como se hace, por ejemplo, cuando uno dice: el nuevo paradigma se define por la decadencia definitiva de los estados-nación soberanos, por la desregulación de los mercados internacionales, por el fin de los conflictos antagónicos entre los sujetos estatales, etcétera. Si el nuevo paradigma consistiera únicamente en esto, sus consecuencias serían realmente anárquicas. Sin embargo, el poder -y Michel Foucault no es el único que nos lo enseñó- teme y desprecia el vacío. El nuevo paradigma funciona en términos por completo positivos y no podría ser de otro modo³⁵⁹.

Hardt y Negri intentan una doble descripción del proceso que lleva al Imperio, a esta descripción llaman genealogía, lo que en principio entronca con las propuestas de Foucault al respecto y tiene dos componentes, una genealogía jurídica y otra genealogía de las condiciones materiales³⁶⁰. Pero antes de referirme a ambas, me parece importante lo que queda planteado en el Epígrafe; pues se insiste en la necesidad de una caracterización del imperio no sólo en términos negativos. Pero a la vez se aprovecha la oportunidad para, en efecto, realizar tal caracterización negativa: *“la decadencia definitiva de los estados-nación soberanos... la desregulación de los mercados internacionales... el fin de los conflictos antagónicos entre los sujetos estatales”*. Para la discusión que ha estado animando las páginas anteriores es importante esta caracterización; pues el imperio aparece como oposición a la soberanía moderna y destaca en tal caracterización un elemento que Foucault mencionaba con mucha importancia y que, sin embargo Agamben olvida respecto al poder soberano. Me refiero a la relación con el territorio y a la identificación del poder soberano, con la forma de las soberanías nacionales. Este es uno de los aportes más valiosos del trabajo de Hardt y Negri, volver a enfocar la cuestión de la soberanía sobre el problema de los estados nacionales y el ejercicio del poder territorial, que es uno de los elementos claves del problema de la soberanía moderna. Probablemente la lejanía de Hardt y Negri de las propuestas de Schmitt los protege respecto a confundir una teoría de la soberanía con una teoría del soberano, como es en definitiva la teoría de la decisión y del estado de excepción en cuanto principios de identificación del soberano. Aquí por el contrario, en esta caracterización negativa, Hardt y Negri, entregan los primeros acercamientos para retomar el problema de la soberanía en relación al territorio y en identificar la crisis de la soberanía con la emergencia de formas de poder supranacionales. El problema jurídico de la excepción

³⁵⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 29.

³⁶⁰ En *Common Wealth* cambiaran de nomenclatura y hablarán de una crítica trascendental de la modernidad-colonialidad-racismo. Tal crítica en todo caso tiene estos mismos dos componentes: el derecho y la estructura de propiedad, que en *Common Wealth* son considerados las condiciones de posibilidad que estructuran la formación política moderna.

no estará ausente del análisis y sin embargo este problema no será ni el fundamental ni el que forma la condición biopolítica del imperio. Se analizan a continuación ambas genealogías.

Hardt y Negri comienzan la propuesta refiriéndose a las Naciones Unidas. No hay que pensar que tal institución representa al imperio, ni tampoco que su forma de actuar es la prefigura de este paradigma; y sin embargo al proponer el problema de lo supranacional y de la universalización, detenerse en las Naciones Unidas parece una parada obligada³⁶¹. En cualquier caso, esta parada sólo es un primer paso que puede considerarse incluso didáctico, en el sentido que facilita el análisis; pero en realidad esta genealogía implica preguntarse por las transformaciones jurídicas en la interrelación de los estados y administración del derecho, en lo cual las Naciones Unidas y otro tipo de organismos internacionales son más bien un síntoma que una explicación. Y síntoma precisamente del desplazamiento³⁶² de un paradigma más que de un signo claro del nacimiento de uno nuevo. En realidad lo que el análisis de la formación y despliegue de las Naciones Unidas muestra es la contradicción y la dificultad de pensar lo supranacional; pues la estructura misma de la ONU, depende del modelo de la soberanía del estado nacional.

La ONU funciona como una bisagra en la genealogía de las estructuras jurídicas, desde las internacionales hasta las globales. Por un lado, toda la estructura conceptual de la ONU se basa en el reconocimiento y la legitimación de la soberanía de los estados individuales, y, por consiguiente, se ubica directamente dentro del antiguo esquema de derecho internacional definido por pactos y tratados. Por otro lado, sin embargo, este proceso de legitimación sólo es efectivo en la medida en que transfiera el derecho soberano a un centro *supranacional* real. No es nuestra intención criticar o lamentar aquí las graves (y a veces trágicas) insuficiencias de este proceso; en realidad, nos interesan las Naciones Unidas y el proyecto de orden internacional no como fines en sí mismos, sino más bien por la función real de palanca histórica que cumplieron al impulsar la transición hacia un sistema estrictamente global. Precisamente, las insuficiencias del proceso son las que lo hicieron efectivo³⁶³.

Como es posible apreciar Hardt y Negri no identifican la ONU con un nuevo orden, sino como un gran síntoma que muestra un desplazamiento; mientras los antiguos poderes montados sobre la lógica de la soberanía nacional comienzan a articularse en torno a la idea de un nuevo orden supranacional, internacional o global, al mismo tiempo que ven dicha necesidad, topan con la dificultad de su propia condición soberana-nacional-territorial. Es bastante lógico, mientras la segunda guerra mundial, fue la

³⁶¹ "En una primera aproximación, podemos concebir este análisis como la genealogía de las formas jurídicas que llevaron -y actualmente llevan aún más lejos- a atribuir un papel supranacional a las Naciones Unidas y a sus diversas instituciones afiliadas". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 21.

³⁶² "En cualquier caso, no hay duda de que desde la época de la Primera Guerra Mundial y del nacimiento de la liga de las naciones, quedó definitivamente establecida la noción de un orden internacional y también la de su crisis". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 22.

³⁶³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 22.

última gran guerra geopolítica – asumiendo el lenguaje de Kjellen y luego de Ratzel³⁶⁴- el fin de dicha guerra no marcó el fin de la tensión geopolítica que dominó durante todo el periodo de la llamada guerra fría. Esta tensión geopolítica tiende a dejar en la sombra el proceso biopolítico que implica y que de hecho no aparece como síntoma principal; sino hasta la implosión de dicha tensión geopolítica, es decir, hasta la caída del muro de Berlín, la implosión del socialismo soviético y la expansión del capitalismo financiero todavía en vías de mundialización. Esta tensión geopolítica y la urgencia política de articulación explican también la falta de articulación conceptual de un nuevo paradigma de lo supranacional; pues a juicio de Hardt y Negri, en términos teóricos toda la proliferación de pactos, tratados, cartas de derechos y declaraciones que acompañaron a este proceso de las Naciones Unidas, sigue bajo modelos teórico-jurídicos del estado nación³⁶⁵, con modulaciones y adaptaciones más bien exteriores, pero manteniendo la misma comprensión de la soberanía del estado nacional.

Hasta aquí el primer aspecto de la genealogía. Honestamente funciona más como una advertencia que como un elemento que permita avanzar. Mejor dicho, revisado el planteamiento, todo el análisis de las Naciones Unidas parece decir: Las naciones Unidas por supuesto que tienen que ver con este proceso; pero no hay que asignarles un lugar central o preponderante; de hecho toda la estructura de las Naciones Unidas sigue manteniéndose dentro de la lógica del Estado-nación, más que en la lógica imperial, o al menos los aspectos de poder imperial no son más importantes que las estructuras de la soberanía moderna. De modo que, Hardt y Negri cambian de foco hacia un tema que va a conectar con el problema del estado de excepción y también de la protección inmunitaria. Comienzan el análisis con una analogía respecto al derecho imperial romano.

El imperio -y en particular, la tradición romana de derecho imperial-es peculiar por cuanto lleva al extremo la coincidencia y la universalidad de lo ético y lo jurídico: en el imperio hay paz, en el imperio existe la garantía de justicia para todas las personas. El concepto imperio se presenta como un concierto global bajo la dirección de un único conductor, un poder unitario que mantiene la paz social y produce sus verdades éticas. Y para que ese poder único alcance para fines, se le concede la fuerza indispensable a los efectos de liberar -cuando sea necesario- «guerras justas», en las fronteras, contra los bárbaros y, en el interior, contra los rebeldes³⁶⁶.

³⁶⁴ Revisar a este respecto lo que planteo más adelante al comentar el trabajo de Esposito y el análisis del vital-organicismo de las primeras décadas del siglo XX.

³⁶⁵ *“En lugar de reconocer lo que tenían realmente de nuevos proyectos procesos supranacionales, la vasta mayoría de los teóricos jurídicos intentó meramente refloatar modelos anacrónicos y aplicarlos a los nuevos problemas. En realidad, lo que hicieron, en gran medida, fue desempolvar los modelos que habían presidido el nacimiento del Estado-nación y volver a proponerlos como esquemas interpretativos que permitían describir la construcción de un poder supranacional”.* HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 24.

³⁶⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 27.

Yo aceptaría en mejor grado lo que viene a continuación si se obviara esta analogía. Pues como ya se ha visto con anterioridad, a pesar de lo meritorio de estas analogías, es decir, que en efecto aportan compresiones y ayudan a despejar problemas, asunto que no niego. Al mismo tiempo, el traslado de categorías históricas ha implicado extravíos demasiado importantes, como lo he planteado a propósito del campo de concentración y también insistiré en ello a propósito del paradigma inmunitario cuando llegue el momento. En la analogía anterior hay elementos interesantes, primero la coincidencia entre los ámbitos jurídicos y éticos, sobretudo una particular idea de justicia y de paz; además de la capacidad de producción de verdades; pero al mismo tiempo la analogía empuja hacia la concepción de un poder único bajo una única conducción. Que es algo a lo que Hardt y Negri se oponen; pues en muchas ocasiones insisten en la descentralización del imperio y en su conformación de red descentrada.

El tránsito al imperio se da a partir del ocaso de la soberanía moderna. En contraste con el imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato descentrado y desterritorializador³⁶⁷.

Pero, a pesar de esta insistencia en la condición descentralizada del imperio, la figura histórica que han elegido en cierto sentido los traiciona ¿Se puede concebir el imperio sin un emperador? No es tan fácil concebir una figura imperial descentrada; pues una de las claves del imperio es que *todos los caminos llevan a Roma*³⁶⁸. El *Imperio* no es sólo una antigua categoría jurídica; sino que además ha sido reflotada como categoría para hablar del imperialismo moderno. Pero también es una suerte de símbolo político que forma parte del acervo político de occidente, un trauma de infancia; así como la democracia es un *objeto perdido* del mismo inconsciente político. Por eso aunque, Hardt y Negri insistan en que la lógica imperial de la que hablan no hay que confundirla ni con el imperio antiguo, ni con el imperialismo moderno; de todos modos, *imperio* es una palabra traicionera. Hardt y Negri tienen que hacerse cargo que esta elección implica una contradicción muy difícil de alejar. Una categoría siempre puede ser malentendida, usada salvajemente o simplemente destrozada ampliando su uso ilimitadamente; sin embargo, *imperio*, es una categoría con vocación para ser malentendida, más allá de cualquier defecto de lectura. Teniendo en cuenta todos estos reparos, hay un elemento de la analogía anterior que permitirá continuar con el análisis jurídico, que es el problema de la guerra justa, o de la defensa. Aun cuando lo mismo podría haberse dicho sin necesidad de recurrir a la analogía del derecho imperial romano, e incluso siguiendo en la línea anterior de análisis de los dictámenes de la ONU, por ejemplo de la comisión de seguridad de Naciones Unidas. Lo realmente relevante en este asunto es que Hardt y Negri ven uno

³⁶⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 14.

³⁶⁸ El refrán marca este simbolismo milenario que hoy se puede encontrar en múltiples idiomas de origen latino, además de inglés alemán y griego. Pero además el simbolismo de los fascismos del siglo XX, lo vuelve aún más fresco en la memoria. A Mussolini se le atribuye esta elegía al marchar sobre la otrora capital del Imperio: "*Roma, antigua señora del mundo, en nombre de nuestros muertos gloriosos que dieron su vida para hacer posible este día maravilloso, te saludamos*".

de los elementos claves que ya no están en la lógica soberana nacional; sino que se abren a las formas de un nuevo poder supranacional, a través de la idea de defensa o guerra justa.

En este concepto de la guerra justa se combinan dos elementos distintivos: primero, la legitimidad del aparato militar, siempre que tenga una base ética, y, segundo, la efectividad de la acción militar para lograr el orden y la paz deseados. La síntesis de estos dos elementos puede ser en realidad un factor clave que determine la fundación y la nueva tradición del imperio. Hoy el enemigo, al igual que la guerra misma, llega a banalizarse (se lo reduce a un objeto de rutina de la represión política). Quizás la guerra del golfo nos dio el primer ejemplo plenamente articulado de esta nueva epistemología del concepto. La resurrección del concepto de guerra justa puede ser sólo un síntoma del advenimiento del imperio, ¡pero es un síntoma sugestivo y potente!³⁶⁹

La clave está en la formulación de la idea de '*defensa justa*', en relación a un entramado ético, una idea de justicia, que parece ser el *leit motiv* de gran parte de la filosofía norteamericana actual. Esto entrega una nueva base de legitimación al poder militar, o a los aparatos militares que se basa en una formulación del orden y la paz, como principios de organización y elementos fuertes a mantener incluso a través de la intervención. Esto marca un desplazamiento con el que Agamben – o Agamben leyendo a Arendt, no estoy seguro- tropieza, que Hardt y Negri no logran ver del todo y en el que Esposito avanza bastante más aunque tampoco se anima a formular con toda claridad. Intentaré esbozar esto al menos inicialmente.

La geopolítica de la guerra fría, hizo uso de una legitimación de la intervención soberana. No una legitimación de la violencia al interior de un Estado, no hay que confundir estos dos problemas. La legitimación de la violencia al interior de un Estado prácticamente no requiere ayuda, está legitimada y muy pocas veces se pone en duda – al menos en términos internacionales- el uso de la violencia en un Estado al interior de sus propios límites territoriales. En esto funciona la soberanía territorial moderna. Me refiero a otro problema, al problema de la intervención en la soberanía de otro Estado, a través de la ocupación militar, el bloqueo económico, o la no aceptación de los sistemas políticos, económicos o la autodeterminación de ese otro Estado. Aclarado esto, vuelvo al comienzo. La geopolítica de la guerra fría, hizo uso de una legitimación de la intervención soberana en base a la defensa de la democracia. Legitimación ético-política que limpiaba y exoneraba la intervención. Esta base de legitimación tenía como asidero filosófico-político, la diferencia entre totalitarismo y democracia que alimentaba la representación de un mundo dividido en dos bloques: el bloque de la democracia y el bloque totalitario, que además era el residuo de los totalitarismos derrotados por el mundo democrático durante la segunda guerra mundial, pero que había sobrevivido y proliferado al otro lado del muro. La democracia amurallada, la proliferación totalitaria extramuros. Esta representación geopolítica y esta legitimación filosófico-política son

³⁶⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 29.

desplazadas, por un nuevo escenario de legitimación que ya no puede echar mano a la imagen de los dos bloques; sino que elabora una idea de orden y paz social, basadas en una idea común de justicia. El mundo en paz, no tanto la democracia, se ve amenazado porque se quiebre la justicia del orden. Este desplazamiento es interesante por varios motivos. A) Hace visible uno de los problemas básicos de la teoría jurídica de la democracia, como oposición al totalitarismo y construcción privilegiadamente institucional-electoral-parlamentaria. B) Permite comprender lo supranacional como problema, al menos en su primera formulación, como legitimidad de suspender la soberanía nacional. C) Hace evidente que lo supranacional, al menos tiene también un componente de militarización. D) Muestra el entramado ético-político de esta lógica política y sus nuevas correlaciones filosóficas. Ya se ha comentado lo primero y lo último, conviene volver a los dos puntos intermedios que es por donde avanza el análisis de Hardt y Negri.

Podemos pues reconocer la fuente inicial e implícita del derecho imperial en términos de acción policial y de la capacidad de la policía para crear y mantener el orden³⁷⁰.

Estos serían los rudimentos jurídicos que estarían actuando: una forma de suspensión de la soberanía, que opera por un principio de excepción, pero un principio que no estaría legitimado en la decisión soberana, sino en la mantención de la paz y el orden, en relación a una idea justicia³⁷¹. Aquí Hardt y Negri utilizan la expresión *policial*, para referirse a este nuevo orden, lo que además estrecha los vínculos con el planteamiento de Foucault³⁷². Pero también muestra como progresivamente esta genealogía jurídica del Imperio tiende a coincidir con las formas de la policía y actúa jurídicamente por excepción. Es decir, algo que -con enormes diferencias, pero a pesar de ellas y junto con ellas-, conecta con la línea del diagnóstico de Agamben. A pesar de las enormes críticas que se pueden sostener contra el planteamiento de Agamben, y de las que yo mismo he sostenido, el asunto más robusto en su planteamiento sigue siendo el análisis del estado de excepción, no porque sea el paradigma biopolítico de la actualidad; sino porque, como muestran aquí Hardt y Negri, es una de sus líneas de desarrollo. El núcleo de la discusión, me parece, radica en dejar de pensar el problema en los límites de la tensión

³⁷⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 32.

³⁷¹ "No obstante, llegados a este punto, bien podemos preguntarnos si, en este contexto, es adecuado continuar empleando el término jurídico «derecho». ¿Cómo podemos llamar derecho (y específicamente derecho imperial) a una serie de técnicas que, fundadas en un estado de excepción permanente y en un poder policial, reducen el derecho y la ley a una cuestión de mera efectividad?" NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 33.

³⁷² Es cierto que esta idea de lo policial no es la idea presentada por Foucault, aunque en cierto sentido podría devenir de ella. Por otra lado, también es cierto que en el lenguaje franco de las ciencias sociales el concepto de policía está mezclado entre la idea de una ilimitación de gobierno que sería la idea matriz de Foucault, con una idea más general de aparatos represores y aplicación de disciplinas, que es más bien una proyección de la idea de Foucault, e incluso con la idea más actual presentada por Rancière de *policía* como arte contrastiva de la política, arte gubernamental del orden en contraste a la acción del disenso.

democracia-totalitarismo, de lo cual lo único que puede resultar, a la luz de lo anterior, es terminar diciendo que las democracias son tan totalitarias como los totalitarismos. De hecho, ésta es también la principal advertencia de Hardt y Negri cuando formulan el problema del estado de excepción y de la lógica policial³⁷³. Como último elemento hay que aclarar que Hardt y Negri ven este proceso como un proceso en curso; así como este fenómeno policial es un primer paso y no necesariamente un elemento definitivo, sino una primera expresión de formas de poder supranacionales que ponen en jaque las condiciones de la soberanía moderna, pero que al mismo no tiempo son más bien elementos circunstanciales que instituciones robustas, permanentes o indiscutibles³⁷⁴. Aquí es necesario decir todavía algunas palabras más. Pues este primer paso en definitiva desembocará en una propuesta que ve una guerra global como estado de excepción permanente; aunque esto no está tan claro en *Imperio* como en propuestas posteriores.

La noción de guerra va a ocupar un puesto mucho más central en los trabajos de Hardt y Negri posteriores a *Imperio*. Si bien en *Imperio* se menciona la 'Guerra', como un elemento que conduce a la formación de un poder supranacional militarizado, parece que es uno de los mecanismos del estado de excepción. Pero va a ganar más terreno e importancia progresivamente. Negri en el prefacio a *Guías, cinco lecciones en torno a Imperio*, aclara algunos pasos interesantes. El texto, recopila conferencias y debates sobre el libro *Imperio*, evidentemente hechos con posterioridad a la publicación del mismo. Este segundo texto *Guías*, resulta particularmente útil para deslindar múltiples detalles. Respecto a la importancia creciente de la idea de guerra, el prefacio aclara:

³⁷³ "Aun cuando el estado de excepción y las tecnologías policiales constituyente un núcleo sólido y un elemento central del nuevo derecho imperial, este nuevo régimen nada tiene que ver con las jurídicas de la dictadura del totalitarismo que en otros tiempos y con bombos y platillos fueron descritos a fondo por tantos (¡en realidad demasiados!) autores". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 40.

³⁷⁴ "En este momento, el problema del nuevo aparato jurídico se nos presenta en su apariencia más inmediata: un orden global, una justicia -que aún son virtuales, pero que, sin embargo, ya están siendo aplicados". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 34.

La redacción de *Imperio* finalizó en 1997. Si se compara con la experiencia que tenemos de los acontecimientos políticos cotidianos, se advertirá que el libro no se ocupa de algunas cuestiones hoy fundamentales: por un lado la fuerte insistencia estadounidense sobre la unilateralidad de la acción imperial; por otro, el perfeccionamiento de los mecanismos de control que se extienden hacia la guerra y que en ocasiones le son inherentes. Guerra que en nuestros días constituye la soberanía, la política soberana, exactamente como ayer la componían la disciplina y el control, si nos atenemos a la tipificación foucaultiana del poder. En la actualidad, la guerra se adhiere por completo al cuerpo soberano, no es simplemente como el tercer estadio de un misil (después de la disciplina y el control), sino su integridad; es la envoltura de la muñeca rusa que contiene otras técnicas de mando. Éstos son elementos nuevos sobre los que deberemos interrogarnos si queremos mantener vivo el método y entender de qué modo y con qué tiene que confrontarse continuamente la subjetividad.³⁷⁵

En realidad el texto pareciera retroceder en algún sentido; nuevamente, lo importante es la soberanía, que se expresaría en la guerra y las formas de control que ésta lleva a cabo y que englobaría las disciplinas y el control. Además de una serie de precisiones sobre el método y la cronología³⁷⁶ que

³⁷⁵ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 12.

³⁷⁶ Esta serie de declaraciones sobre el método, y particularmente sobre la actualización que requeriría *Imperio* son fundamentales para entender el modo de recepción del trabajo foucaultiano por parte de Negri. En primer lugar, un dato cronológico importante. *Imperio*, estaría terminado para 1997, es decir, algunos años después de las escuetas formulaciones de Deleuze sobre *la sociedad de control*, a las que se alude en *Imperio*, a las que Hardt hace algunas referencias en solitario y Negri atestigua en una entrevista con Deleuze, algo anterior al célebre y breve texto del francés *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. Esto es importante, pues la referencia directa al modelo de control, parece remontarse mucho más a Deleuze que al propio Foucault, al menos como está presentado en *Imperio*. En segundo lugar, la fecha es posterior dos años a la publicación de *Homo Sacer I, el poder soberano y la nuda vida*, de Agamben, donde también se señala esta idea de la sociedad de control. Ambos asuntos son importantes, pues en *Imperio* Negri y Hardt caracterizan el *Imperio* justamente como “la sociedad de control a nivel mundial”, pero en las anteriores afirmaciones pareciera que tal comprensión debiera ser actualizada proponiendo la *Guerra* como el modelo de poder predominante. En segundo lugar, Agamben había emparentado la idea de control, o la de una sociedad de control con los rasgos autoritarios, o totalitarios de las democracias contemporáneas, toda vez que *el campo de concentración es el paradigma biopolítico de la actualidad*. En cierto sentido, predominantemente la propuesta de Deleuze, pero también la propuesta de Agamben sobre la sociedad de control y su caracterización, están presentes en *Imperio*, pues en tal libro, el *Imperio* es la sociedad de control mundializada, que aparece como una sofisticación de los rasgos disciplinarios y autoritarios, proyectados a nivel mundial, aunque en efecto, con presencia de otros rasgos más específicos de la fase actual del capitalismo avanzado y en vías de mundialización. La mundialización equivaldría ahí a la imagen del “gran encierro”. Estos datos cronológicos son importantes para leer la forma de recepción de Negri, respecto al trabajo de Foucault sobre el poder, particularmente porque esta fecha 1997, es bastante anterior a la publicación de *Seguridad, Territorio, Población*, y *El nacimiento de la biopolítica*, ambos cursos fundamentales para comprender la propuesta de Foucault, sobre una posible salida de las sociedades disciplinarias y la concreción de un nuevo modelo de poder, sobre los andamios de las antiguas sociedades disciplinarias y del poder soberano. Es decir, ambos cursos son fundamentales para entender el problema del biopoder. La distancia de Agamben y Negri, respecto a estos cursos, incluso la del propio Deleuze, muestran que las formulaciones sobre el problema del control y del biopoder, son, en cierto sentido, intuitivas y en cierto sentido “a tientas”. Más que en Foucault, que efectivamente no propone el problema de las sociedades de control al menos de este modo, estas intuiciones se basan en Deleuze, y asumen un camino propio. Por otra parte, la propuesta de actualización del modelo de control, por el modelo de la guerra, no hace sino reforzar la hipótesis anterior puramente cronológica; pues al menos el nacimiento de la Biopolítica, y en cierto sentido ya *Seguridad, Territorio, Población*, muestran que el modelo del biopoder es altamente flexible y está sometido al cambio, por lo cual se vuelve en cierto sentido poco fructífero centrar la mirada en las

necesariamente debo obviar para no distraer del problema de la guerra, vale la pena formularse algunas preguntas ¿Podría esbozarse entonces una ‘sociedad de guerra’ como antes se echaba mano a la sociedad de control, reemplazo de las sociedades disciplinarias? Se trataría de algo bastante grueso en el caso que la respuesta fuese positiva; pues la lógica imperial revelaría su rostro más allá de cualquier maquillaje, su identificación con la guerra, o al revés como propone Negri, la muñeca rusa capaz de envolver las lógicas anteriores. Si bien Hardt y Negri no han llegado a ocupar la fórmula *sociedad de guerra*, al parecer la idea se vuelve cada vez más predominante a partir del texto *Multitud* que Hardt y Negri publican en 2004. De hecho, se llega a identificar la enorme presencia de conflictos armados de distinto tipo algunos declarados y otros latentes con una situación de guerra global y de excepción permanente.

Sin embargo, el concepto jurídico por sí solo no nos brinda una base adecuada para entender el nuevo estado de guerra global. Es preciso relacionar ese «estado de excepción» con otra excepción, la excepcionalidad de Estados Unidos como la única superpotencia hegemónica. La clave para la comprensión de nuestra guerra global reside en la intersección de esas dos excepciones³⁷⁷.

Hardt y Negri proponen cruzar la idea de estado de excepción de la ‘tradición germana’, es decir el tratamiento jurídico del estado de excepción como suspensión de la ley o primacía del soberano por sobre la ley³⁷⁸, con otro tipo de excepcionalidad que ya no es jurídica sino que refiere al poderío material, tanto económico como militar, y que refiere a la posición privilegiada y excepcional que tiene Estados Unidos

formulaciones contingentes del mismo, como en este caso serían el control y la guerra, y por el contrario el esfuerzo debe centrarse en las condiciones estructurantes de este biopoder, que es un asunto en buena medida intocado, aunque Foucault entregó algunas pistas para ello. Lo que, por otra parte, resulta muy interesante es esta propuesta de actualización es la figura de la muñeca rusa, pues termina de aclarar un asunto que en Imperio no estaba muy claro, y en el que Agamben directamente se equivoca. Me refiero al problema de la salida de las sociedades disciplinarias y su reemplazo. La figura de la muñeca rusa, donde la Guerra incluye el control y las disciplinas es adecuada para mostrar la superposición de los andamiajes del poder. El biopoder, en efecto, no acaba con el poder soberano, ni la biopolítica destruye la anatomopolítica disciplinaria; sino que se trata de una estrategia nueva, con sus propios dispositivos e interfaces, pero que interactúa superponiéndose a las estrategias anteriores. La figura de la muñeca rusa, muestra que el esfuerzo no debe centrarse en considerar cuál sería el paradigma o la matriz de análisis del biopoder; sino entender el diagrama completo en el que se montan de diversas formas la estrategias del biopoder y el poder soberano, las estrategias disciplinarias, de control y regulación, la anatomopolítica y al biopolítica, la razón de estado y la razón gubernamental. En cierto sentido, ni el control, ni el campo de concentración, ni el Imperio, ni la Guerra dan cuenta en forma única de esta superposición que constituye la ontología del presente. Tal ontología requiere un acercamiento y un método que pueda dar cuenta del diagrama, las superposiciones y los desplazamientos.

³⁷⁷ HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Trad. Juan Antonio Bravo. Debate, Barcelona, 2004. pp. 28-29.

³⁷⁸ “El «estado de excepción» como concepto de la tradición jurídica germánica se refiere a la suspensión temporal de la Constitución y de las garantías jurídicas, de manera semejante a los conceptos de estado de sitio y poderes de emergencia en las tradiciones francesa e inglesa. Una larga tradición de pensamiento constitucional argumenta que en tiempos de grave crisis y de peligro, por ejemplo en tiempos de guerra, se debe suspender temporalmente la Constitución y conferir poderes extraordinarios a un ejecutivo fuerte, o incluso a un dictador, con objeto de proteger a la república”. HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 28.

en la nueva formación imperial. No se puede dejar de mencionar que en términos de diagnóstico al menos esto vuelve a conectar con la idea del estado de excepción permanente presentada por Agamben. Pero en este caso tal estado de excepción no se verifica a través de la condición jurídica de campo de concentración; sino en la guerra como instrumento privilegiado del biopoder.

La guerra se ha convertido en un régimen de biopoder, es decir, en una forma de dominio con el objetivo no solo de controlar a la población, sino de producir y reproducir todos los aspectos de la vida social. Esa guerra acarrea la muerte pero también, paradójicamente, debe producir la vida. Esto no significa que se haya domesticado la guerra, ni atenuado su violencia, sino más bien que la vida cotidiana y el funcionamiento normal del poder se han impregnado de la amenaza y la violencia bélicas³⁷⁹.

Este tema de la Guerra tiene ciertas complejidades y también aciertos. Resulta fundamental el problema de la militarización. Aunque en general el problema no es únicamente jurídico. Por otra parte se tiende a homologar demasiado lo jurídico y lo político. Hasta aquí la primera genealogía que propone Hardt y Negri y que puede considerarse un especie de genealogía jurídica de algo que está en proceso y que usando la expresión de los autores puede calificarse más bien como un tránsito de la soberanía a una forma de poder supranacional. De aquí en adelante se opera un giro interesante y que Hardt y Negri consideran una segunda genealogía que atestigua el mismo tránsito, pero ya no en términos jurídicos.

³⁷⁹ HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 34.

3.3.3.2. Una geografía del mercado mundial

Los conceptos jurídicos y los sistemas jurídicos siempre se refieren a algo más que sí mismos. A través de la evolución y el ejercicio del derecho, apuntan a la condición material que define su ascendiente sobre la realidad social. El análisis debe descender ahora al nivel de la materialidad e investigar allí la transformación material del paradigma de dominio. Tenemos que descubrir los medios y las fuerzas que producen la realidad social, así como las subjetividades que la animan³⁸⁰.

Hay que leer aquí una toma de distancia de Agamben en varios niveles. El primero consiste en que el análisis jurídico no es suficiente para caracterizar el imperio; sino que se requiere un análisis de la “producción biopolítica” o de las condiciones materiales de desarrollo del Imperio, que aquí se caracterizan de manera especialmente económicas. Esta toma de distancia también se verifica respecto a la noción de “nuda vida” que resulta inviable en el imperio, toda vez que los sujetos nunca están desnudos; sino por el contrario, vestidos o caracterizados por las condiciones de producción.

No hay nada, ninguna «vida al desnudo», ningún punto de vista externo que pueda plantearse fuera de este campo atravesado por el dinero; nada escapa al dinero. La producción y la reproducción visten ropas monetarias: en realidad, en el escenario global, toda figura biopolítica lleva puesto un atavío monetario.³⁸¹

En términos de acercarse a la noción de biopolítica hay pasos importantes; pues aquí el problema del biopoder del imperio no apela sólo a la totalización de las relaciones sociales; asunto que como ya se ha visto, mantiene bastante oscuridad. Aquí se dirige la problemática biopolítica a un asunto privilegiadamente económico, y en específico a través de las formas de producción de las empresas transnacionales³⁸², que se aprecian como el agente principal que actúa sobre las condiciones de las poblaciones y la caracterización de sus modos de vida y subjetividad³⁸³. En realidad el imperio sería más que una nueva jurídica, una nueva geografía económica, la geografía del mercado mundial.

³⁸⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 37.

³⁸¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 45.

³⁸² “Las enormes empresas transnacionales construyen el tejido conectivo fundamental del mundo biopolítico en muchos sentidos importantes. En realidad, el capital siempre se organizó con vistas a extenderse a toda la esfera global, pero sólo en la segunda mitad del siglo XX, las grandes empresas industriales y financieras, multinacionales y transnacionales comenzaron realmente a estructurar biopolíticamente los territorios del globo”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 45.

³⁸³ “Los grandes poderes industriales y financieros producen, entonces, no sólo mercancías, sino también subjetividades. Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos inertes, lo que equivale a decir que producen productores. En la esfera biopolítica, la vida debe trabajar para la producción y la producción para la vida”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 45.

... son empresas que estructuran y articulan directamente los territorios y las poblaciones. Tienden a convertir los estados-nación en meros instrumentos que registran los flujos de mercancías, de monedas y de poblaciones que aquellas ponen en movimiento. Las empresas transnacionales distribuyen directamente la fuerza laboral en los diversos mercados, asignan funcionalmente los recursos y organizan jerárquicamente los diversos sectores de la producción mundial. El complejo aparato que selecciona las inversiones y dirige las maniobras financieras y monetarias determina la nueva geografía del mercado mundial o, dicho de otro modo, la nueva estructura biopolítica del mundo.³⁸⁴

En efecto, esta parece una formulación mucho más clara de la biopolítica como geografía económica del mundo. Hay que recordar que aquí sólo se está describiendo un proceso de constitución - o una genealogía como la han llamado Hardt y Negri-, proceso de hecho paralelo al proceso jurídico anterior, al proceso que se atestiguaba con los organismos internacionales. A pesar de eso lo que se describe, no es sólo una realidad pasada; sino un proceso efectivo en la actualidad, e incluso quizás mucho más notorio que al comenzar la primera década del siglo cuando Hardt y Negri publicaron *Imperio*. Un proceso tan efectivo como dramático en los últimos años. De hecho, me parece que entre las diversas propuestas para entender en la actualidad la biopolítica, esta geografía del mercado mundial (o en vías de mundialización aún, para ser precisos) es definitivamente la que más me convence como proyecto. Pues se está verificando como decían Hardt y Negri “*ante nuestros ojos*”, y se está realizando a través de una reestructuración monumental del capitalismo, quizás de un volumen inédito y que probablemente marcará todo el siglo XXI, como un siglo biopolítico, a menos que el rumbo histórico cambie drásticamente. Sin embargo, aquí hay que hacer notar un aspecto especialmente extraño, sin duda uno de estos efectos anómalos que se producen con la dislocación editorial, que he explicado al comenzar la investigación. Pues en efecto, como he tratado durante los dos primeros capítulos de la investigación, éste es también el rumbo señalado por Foucault especialmente en *El nacimiento de la biopolítica*. Más aún, Foucault no se conforma con señalar procesos generales de las transnacionales, sino que repasa eventos específicos de esta reconversión, a modo de ejemplo: las primeras formulaciones ordoliberales de la década de 1930, el trabajo del comité científico en la Alemania de postguerra en 1948, y la influencia en la reconstrucción, las reconversiones ideológicas de la social democracia, la democracia cristiana y hasta el partido socialista en 1968; luego la influencia de esto en la escuela de Chicago, el nacimiento de toda una nueva oleada de teóricos “anarcocapitalistas” y la influencia del monetarismo derivado de tales posturas en los gobiernos de Reagan y Thatcher, que son incluso contemporáneos al planteamiento es decir de la segunda mitad de la década de 1970. Recuerdo estos ejemplos para graficar con mayor claridad la anomalía que a continuación paso a testimoniar.

³⁸⁴ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 45.

En la década de 1970, Foucault sostuvo en varios trabajos que no es posible comprender el paso del estado «soberano» del antiguo régimen al estado «disciplinario» moderno, sin tener en cuenta en qué medida el contexto biopolítico fue progresivamente puesto al servicio de la acumulación capitalista...

Lo que Foucault se propuso entonces fue volver a situar el problema de la reproducción social y todos los elementos de la llamada superestructura dentro de la estructura material fundamental y definir este terreno no sólo en términos económicos, sino también en términos culturales, corporales y subjetivos. Podemos comprender pues hasta qué punto Foucault perfeccionó e hizo realidad su concepción del todo social cuando, en una fase ulterior de su obra descubrió los lineamientos emergentes de la sociedad de control como una figura del poder que actuaba en la totalidad biopolítica de la sociedad... en realidad, si, llegados a este punto, tuviéramos que preguntar a Foucault quién o qué dirige el sistema o, más precisamente, quién es el bios, su respuesta sería inefable o inexistente. Lo que finalmente Foucault no logró comprender fue la dinámica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica.³⁸⁵

Veo en lo anterior tres pasos. Primero, Hardt y Negri enfatizan la relación que Foucault había establecido entre biopoder y capitalismo. En la interrupción que he hecho, citan la conferencia de 1974, *El nacimiento de la medicina social*. En segundo lugar, Hardt y Negri reconstruyen –acertadamente, según mi opinión–, los giros argumentales que llevaron a Foucault a plantear el problema del biopoder como una dinámica distinta a la de las disciplinas y a situar el problema en “*la estructura material fundamental y definir este terreno no sólo en términos económicos, sino también en términos culturales, corporales y subjetivos*”. Pero en tercer lugar, y sin explicación razonable contradicen completamente lo anterior: “*Foucault no logró comprender la dinámica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica*”. En el lugar que he suspendido la cita hacen alguna alusión general a la epistemología estructuralista³⁸⁶ como causa

³⁸⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, pp. 41-42.

³⁸⁶ Este tipo de explicación por filiación estructuralista, parece ser un lugar común al momento de explicar las paradojas de Foucault. En realidad es una explicación de poco valor conceptual. Hardt y Negri se atreven a ponerla por escrito, pero es sorprendentemente recurrente. En primer lugar porque la idea misma de estructuralismo resulta confusa y se mueve entre dos acepciones generales. 1) Como toda derivación de la propuesta lingüística que entiende como fenómeno básico del lenguaje la existencia de un significado y un significante. 2) Como un conjunto de teorías de diverso tipo (sociología, psicoanálisis, teoría literaria, antropología, economía, etc.) que aceptaban como elemento común, la existencia de estructuras invariantes de explicación. Esta segunda acepción incluiría también la estructura significante-significado; pero no como la estructura principal; sino como una estructura entre otras estructuras invariantes de explicación que se presentan como válidas para todo sujeto y cultura (Edipo, Principios de placer y realidad, Prohibición del incesto, Mito del origen, teoría de los sistemas sociales, etc.). Es interesante, a pesar de todo, que este tipo de explicación por derivación o filiación estructuralista del tipo: ‘Foucault piensa esto porque es estructuralista’, o ‘no pudo salir del estructuralismo’ se acompañe de cierta nebulosa, en este caso ‘su respuesta sería inefable o inexistente’. Es cierto que muchas de las respuestas de Foucault en muchos casos son bastante inciertas; pero esto es precisamente lo contrario al estructuralismo. Si algo caracteriza al estructuralismo es que siempre tiene una respuesta clara y universalizable para explicar fenómenos completamente diversos: ‘todos los traumas remiten a la infancia y se explican por la estructura parental’; ‘todas las sociedades primitivas elaboraron mitos’, ‘la educación es una función de reproducción social presente en todas las sociedades’, ‘todo signo remite a un significado’, etc. Finalmente es notorio que, como aquí hacen Hardt y Negri, se sitúe a Deleuze como postestructuralista al mismo tiempo que se afirma el estructuralismo de Foucault. “*En cambio, Deleuze y Guattari nos presentan un enfoque del biopoder propiamente postestructuralista que renueva el pensamiento materialista y se asienta sólidamente en la cuestión de la producción del ser social. La obra de Deleuze y Guattari desmitifica al estructuralismo y a todas las concepciones filosóficas, sociológicas y políticas*

explicativa de que a pesar del descubrimiento del biopoder, Foucault no llegara a comprender la *dinámica real de la producción biopolítica*. En este punto es preciso aclarar que hay muchas críticas legítimas a las propuestas de Foucault. No se trata de tomar distancia o adherir completamente a las propuestas del francés, como cualquier investigación sus trabajos sobre el biopoder tienen aportes y límites. Ahora bien Lo que parece extraño es que se afirme por una parte que Foucault condujo el análisis a las condiciones materiales y a reglón seguido se afirme lo contrario, que en realidad no comprendió precisamente esa esfera, la de la producción biopolítica.

Es necesario decir que tanto el análisis de los procesos de las compañías trasnacionales, como este pasaje crítico muestran la ausencia de *Seguridad, Territorio y Población* y *El nacimiento de la biopolítica* en el planteamiento de Hardt y Negri; pues más allá de la innegable existencia de trasnacionales, el elemento fundamental es el surgimiento de una racionalidad política expansiva que tiene como elemento configurador el mercado. El problema de fondo no es la existencia de empresas trasnacionales; sino que la condición empresarial se haga extensiva a los Estados y a la vida de los sujetos, que se totalice como racionalidad política y naturalice toda la realidad social como realidad económica. Como se puede apreciar, las propuestas de Hardt y Negri son convergentes en este punto con la genealogía del neoliberalismo y el análisis de la razón gubernamental, propuestos por Foucault. Incluso es posible especular sin demasiado riesgo, que el contacto entre ambos planteamientos haría pasar el análisis de Hardt y Negri a una nueva etapa y, al mismo tiempo, esto es síntoma de la falta de tal encuentro. Una omisión particularmente interesante es el análisis que Foucault realiza sobre las transformaciones del

que hacen de la rigidez del marco epistemológico un punto de referencia ineludible". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 42. Me parece que el ensayo que escribió Foucault sobre Deleuze "*Theatrum Philosophicum*" debiera ser suficiente antídoto, en cualquier caso el primero con derecho a interpretarse a sí mismo es el propio Foucault y me parece que sus palabras en la lección inaugural del Colegio de Francia son contundentes: "*En todo caso, una cosa al menos debe señalarse: el análisis del discurso así entendido no revela la universalidad de un sentido, saca a relucir el juego de la rareza impuesta con un poder fundamental de afirmación. Rareza y afirmación, rareza, finalmente, de la afirmación, y no generosidad continua del sentido, ni monarquía del signifiante. Y ahora, que los que tienen lagunas de vocabulario digan —quizás porque les suena bien— que se trata de estructuralismo*". FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Tusquets, Buenos Aires, 1992. p. 57. También en la entrevista con M. Fontana "*No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo importante es no hacer con el acontecimiento lo que se hizo con la estructura...*". FOUCAULT, Michel. *Verdad y poder*. En «Estrategias de poder». Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela Paidós, Barcelona, 1999, p. 45. Y luego en el ciclo de conferencias *La verdad y las formas jurídicas*, ante una pregunta de Lima "*El estructuralismo consiste en seleccionar conjuntos de discursos y tratarlos únicamente como enunciados, buscando sus leyes de paso, de transformación, los isomorfismos que existen entre estos conjuntos de enunciados. Esto no es lo que me interesa*". FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. En «Estrategias de poder». Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela Paidós, Barcelona, 1999, p. 271. Sólo para apuntar donde el asunto parece más evidente "*Abro un paréntesis para recordar que todo lo que intento decir, que todo lo que Deleuze, con mucha más profundidad, mostró en su Anti-Edipo, forma parte de un conjunto de investigaciones que no tienen nada que ver, al contrario de lo que dicen los periódicos, con lo que tradicionalmente se denomina «estructura». Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni yo hacemos nunca análisis de estructura, no somos en absoluto «estructuralistas*". FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, p. 185-186. Sería poco elegante continuar con la enumeración; pero tengo a la vista al menos otros veinte pasajes del mismo tenor, en distintos trabajos de Foucault.

mercado del trabajo a través de la idea de capital humano de Gary Becker³⁸⁷; idea que sería fundamental para retomar el problema del trabajo inmaterial, que Hardt y Negri ven como uno de los pilares conceptuales de las propuestas de Imperio. La presencia de las propuestas de Foucault en Imperio no pueden observarse sin este juego curioso de un gran énfasis en algunos conceptos, por un lado; y grandes omisiones, por otro.

Con todo, Hardt y Negri declaran expresamente que su propia propuesta debe comprenderse a partir de tres fuentes conceptuales. En primer lugar de la propuesta de Foucault respecto al biopoder, y aquí Negri acentúa más que la diferencias con el poder soberano, las distancias con la sociedad disciplinaria. La segunda fuente es la idea de Sociedad de control, que le adjudica a Deleuze y Guattari³⁸⁸. Esto explica que vea el biopoder en contraposición o como desplazamiento de la sociedad disciplinaria, lo cual es de todos modos correcto; aunque la interpretación de la sociedad de control sea especialmente policial y normalizadora³⁸⁹. En tercer lugar, la perspectiva del “trabajo inmaterial” que adjudica a una serie de autores italianos que no nombra de manera precisa en el texto; pero que en la notas remite a ciertas compilaciones dirigidas por Michael Hardt, Paolo Virno y Christian Marazzi.

De este modo, el último componente de esta genealogía, es un elemento que se relaciona con el trabajo inmaterial, aunque debe tratarse de manera específica y consiste en una forma de producción de lo simbólico que une la producción material e inmaterial con la producción de subjetividad.

Un lugar en el que deberíamos situar la producción biopolítica del orden es en los nexos inmateriales de la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico, desarrollados por las industrias de las comunicaciones.³⁹⁰

Se trata de la legitimación del imperio a partir de las nuevas estrategias de comunicación, lo que podría enlazarse con el asunto de los regímenes de veridicción en *El Nacimiento de la biopolítica*, aunque en Imperio, el desarrollo del asunto es más bien incipiente y se dirige a los medios de comunicación y las

³⁸⁷ Foucault tratara sobre el asunto en tres lecciones distintas. Primero extensamente en la lección del 14 de marzo de 1979, luego ahondará el asunto aunque menos extensamente en la lección siguiente del 21 de marzo, y finalmente volverá sobre algunos ejemplos en la lección del 28 de marzo. Ver respectivamente FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, pp. 255-271, 290-298, 306-310.

³⁸⁸ “Lo que Foucault construyó implícitamente (y Deleuze y Guattari hicieron explícito) es, entonces, la paradoja de un poder que, mientras unifica y envuelve dentro de sí a cada elemento de la vida social, en ese mismo momento revela un nuevo contexto, un nuevo medio de máxima pluralidad e incontenible singularización”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 26.

³⁸⁹ “La sociedad de control, por lo tanto, puede ser caracterizada por una intensificación y generalización de los aparatos normalizadores del disciplinamiento, que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, en contraste con la disciplina, este control se extiende muy por fuera de los sitios estructurados de las instituciones sociales, por medio de redes flexibles y fluctuantes”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 25.

³⁹⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 46.

formas de colonización moral de las organizaciones transnacionales, que Hardt y Negri ven como la lógica fundamental de la intervención. Y que se muestra más evidentemente a través del síntoma de producción de verdad.

Sin embargo, contrariamente a lo que sugerirían muchos estudios posmodernos, la máquina imperial, lejos de eliminar la narrativa rectoras, en realidad las produce y reproduce (la narrativas rectoras ideológicas, en particular) con el fin de validar y celebrar su propio poder. En esta coincidencia de producción a través del lenguaje, la producción lingüística de la realidad, y el lenguaje de la autovalidación estriba una clave fundamental para comprender la efectividad, la validez y la legitimación del derecho imperial.³⁹¹

Este es un tema interesante, toda vez que cierto diagnóstico unilateral sobre las formas de la verdad en el actual contexto cultural, apela a la caída de los metarrelatos, las filosofías de la historia y las ideologías; cuando son evidentes los indicios y los dispositivos de producción de verdad, generación de relatos y elementos ideológicos de legitimación de la distribución del poder, del modelo económico, del modelo institucional, entre otros. Este también sería un tema que crecería sin duda al contacto de *El Nacimiento de la biopolítica*, en particular de lo que he comentado en el segundo capítulo bajo la idea de *régimen de veridicción*.

De este modo quedan señalados los dos procesos de emergencia o surgimiento del imperio. En primer lugar un proceso jurídico que se verifica como esbozo en los organismos internacionales; pero sobretudo en una evolución de las relaciones jurídicas internacionales en la lógica de la defensa, la intervención y los estados de excepción, particularmente la noción de guerra. En segundo lugar la genealogía de la producción biopolítica, que pasa por la producción de la vida social como totalidad económica, política y cultural –siguiendo esta particular forma de entender la biopolítica que Hardt y Negri han propuesto–; esto se verificaría en las transformaciones de la estructura económica, en la circulación global de la producción –el problema de la globalización del consumo y de la inversión no parece ser tan relevante para Hardt y Negri–, y también en la producción de subjetividad a través de la producción de las industrias culturales. En medio de esto, Hardt y Negri aprovechan de aclarar al menos tres de sus fuentes teóricas importantes para la construcción de la categoría. Foucault con la noción de biopoder, Deleuze y Guattari con la noción de sociedad de control y la noción de trabajo inmaterial, evidentemente, estas fuentes requieren adaptaciones y reelaboraciones. Con este trazado se puede a continuación analizar los rasgos característicos del imperio, que nos interesan en cuanto ‘Imperio’ sería la forma de acción de la biopolítica en el contexto de la globalización.

³⁹¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 47.

3.3.4. Biopolítica como producción de la vida social.

El concepto de biopolítica parece tener dos sentidos primordiales en las propuestas de Hardt y Negri, ninguna de estas acepciones han sido tratadas por Foucault; sino que más bien son elaboraciones propias de estos autores. En cierto sentido, esto muestra que el vínculo con las propuestas foucaulteanas, al menos en esto, sería más bien léxico que conceptual. Un asunto no menor para la presente investigación; toda vez que, algunas de las principales hipótesis para explicar la tan variopinta diáspora conceptual en torno a la biopolítica, se relacionan con la distinción entre los acercamientos más bien léxicos, que apuestan por asumir el 'lenguaje' utilizado por Foucault, y aquellos otros acercamientos no sólo léxicos, sino también conceptuales, es decir que apuestan por asumir el 'discurso' de Foucault. La *semántica biopolítica actual* está en cierto sentido compuesta por enfoques que se acercan a un modo u al otro. Evidentemente no se trata de procesos mecánicos que permitan distinguir a un autor en un solo tipo de acercamiento, más bien el asunto aparece algo mezclado. Pero en cuanto a Hardt y Negri, al menos en las acepciones que entregan al término biopolítica la distancia conceptual con Foucault es notoria. La primera de estas acepciones es entender *biopolítica como producción de la vida social*, y esto implica una especie de fusión o al menos creciente indistinción entre lo económico, lo social y lo cultural. La segunda, es entender biopolítica como la posibilidad de una política conducida por la vida social. Ambos sentidos son un poco oscuros y merecen algún comentario; así que partiré con la idea de que biopolítica sería la producción de la vida social.

El capital parece tener que vérselas con un mundo uniforme o, en realidad, con un mundo definido por nuevos y complejos regímenes de diferenciación y homogeneización de territorialización y reterritorialización.

En la posmodernización de la economía global, la creación de la riqueza tiende aún más hacia lo que llamaremos la producción biopolítica, la producción de la vida social misma, un proceso en el cual cada vez más lo económico, lo político y cultural se superponen e invierten recíprocamente³⁹².

Esta es la primera ocasión en que Negri menciona el concepto de *biopolítica* en relación al imperio. Lo biopolítico aparece como una caracterización del *imperio*; por tanto se trata de una condición adjetival y derivada. El concepto clave es el de *imperio*, lo biopolítico aquí debe ser entendido como una condición del imperio, que es la categoría central. Por otra parte, aquí lo biopolítico aparece relacionado a la vida social. La biopolítica sería sinónimo de una cierta totalización de las relaciones sociales. Por esta razón, es que la biopolítica es presentada por Negri, como "*la producción de la vida social misma*". Tal producción de la vida social implica la superposición, e incluso la identificación de lo económico, lo político y lo cultural. Se trata de una concepción interesante aunque curiosa de lo biopolítico; puesto que, lo biológico como aspecto central de definición de la biopolítica, que parece ser el elemento fundamental

³⁹² HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Barcelona, 2002, p. 15.

tanto en Esposito como en Agamben; aquí no aparece. Es una idea compleja, en cierto sentido mantiene la metáfora del cuerpo social, pues habla de “vida social”; pero también liga directamente este proceso con los del capital, que me parece un asunto fundamental en el planteamiento de Foucault, y que, sin embargo, suele ser poco tomado en cuenta por Agamben y Esposito. Además, aprovechan Hardt y Negri de entregar una característica esencial del proceso de globalización. No se trataría de una realidad unificante o unificada; sino de una nueva relación con lo heterogéneo y la diferencia. Este asunto lo anoto, porque es importante pero lo trataré más adelante, a propósito de la sociedad de control. Vuelvo sobre la idea de *producción de la vida social*. Se trata de una fórmula algo oscura, aunque si se le entiende en relación con lo planteado por Foucault en *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la biopolítica*, gana bastante en claridad. No se puede asegurar que Hardt y Negri tuviesen esto a la vista; pues hay que recordar que los dos cursos de Foucault mencionados se publicaron con posterioridad a *Imperio*.

No obstante, esta idea de *totalización de la vida social*, tiene sentido al menos respecto a lo que presentaba Foucault en dos direcciones. Por una parte, en cuanto a que Foucault señala la dirección biopolítica como una forma de poder sobre la población, y por tanto, como una forma de poder que tiende a lo global; a regulaciones globales, a intervenciones ambientales, entre otras. Desde este punto, por ejemplo, Foucault pasa a explicar la idea de marco en el ordoliberalismo alemán. En segundo lugar, porque Foucault enfatiza especialmente los aspectos económicos como forma de poder biopolítico, y en particular, señala *la extensión de la racionalidad de mercado al conjunto social* como uno de los principales fenómenos biopolíticos en el escenario neoliberal, en este caso, propuesto por el neoliberalismo norteamericano. De este modo, aun cuando, hay muchos indicios que apuntan a que Hardt y Negri no conocían estos planteamientos de Foucault, esta forma de entender la biopolítica como *producción de la vida social*, no parece tan alejada de algunas de las vías de análisis que Foucault dio al problema, particularmente cuando se centró en los dispositivos biopolíticos más actuales; aunque de todos modos sería una proyección.

...el dominio del imperio, opera en todos los registros del orden social y penetra hasta las profundidades del mundo social. El imperio no sólo gobierna a un territorio y a una población, también crea el mundo mismo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, además de gobernar directamente toda la naturaleza humana. El objeto de su dominio es la vida social en su totalidad; por consiguiente, el imperio presenta la forma paradigmática del biopoder³⁹³.

Aquí el asunto parece aclararse un poco más, el imperio presenta la forma del biopoder; pues a diferencia del poder soberano ‘clásico’, produce y administra la totalidad de la vida social. Aquí Hardt y Negri ponen

³⁹³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 16.

en juego una idea interesante, el imperio *crea el mundo mismo que habita*. Ya Foucault había reparado en la capacidad creativa o productiva del biopoder en la fase neoliberal, incluso recalcando su capacidad utópica; pero aquí se trata de la creación de un mundo. Una idea paralela quizás a la de Jean-Luc Nancy que la ha explicado más detalladamente. El concepto de mundo implica la totalidad de lo real, de los procesos de producción e incluso de imaginación. Es un concepto totalizante y siempre virtual. Así pensado, en rigor nunca ha existido un mundo sino hasta hoy, hasta este mundo, esta forma particular de mundialización que el capitalismo actual impone³⁹⁴, y que en cualquier caso es un mundo en formación. Por otra parte no puedo dejar de reparar en la expresión forma *paradigmática del biopoder*, aunque aquí tenga una formulación más ‘inocente’; pero refleja una tendencia general de esta primera recepción de los discursos sobre el biopoder a generar teorías unificantes. Como se atestiguará, el paradigma del biopoder en la actualidad se ha propuesto para el campo de concentración, para la esclavitud, para la inmunidad y en este caso para el imperio o la soberanía imperial. Me parece que pese a los aportes de todas estas propuestas hay que mantener distancia de esta tendencia a buscar formas paradigmáticas.

La sociedad, absorbida dentro de un poder que se extiende hasta los ganglios de la estructura social y sus procesos de desarrollo, reacciona como un solo cuerpo. El poder se expresa pues como un control que se hunde en las profundidades de las conciencias y los cuerpos de la población y, al mismo tiempo, penetra en la totalidad de las relaciones sociales³⁹⁵.

Parece un rasgo común a toda la primera recepción de los discursos sobre el biopoder, Agamben, Esposito, Hardt y Negri, cada cual a su modo proponen un paradigma una teoría englobante. Es un elemento interesante, aunque necesariamente no estoy de acuerdo con este tipo de propuestas. Quisiera decir algunas cosas sobre esto. Como es de amplio conocimiento, Hardt y Negri acumulan un verdadero record de críticas, pero especialmente Negri, pues parece común atribuirle *Imperio* sólo a Negri. En primer lugar, me parece que las propuestas filosóficas tiene límites y obstáculos, como aportes y sugerencias, algunas más de lo uno, algunas más de lo otro. Pero en cualquier caso, es una pérdida de tiempo y hasta un signo de mediocridad dedicarse exclusivamente a buscar “fallas”. En segundo lugar, creo que plantear críticas en términos de “errores” es destemplado. Sin duda hay muchas distancias que tomar pero se

³⁹⁴ De este modo entiendo el título *creación del mundo o mundialización*. Es decir, que la mundialización es en efecto la creación del mundo. Por eso no puede apelarse a ninguna de las nociones anteriores posibles de ordenación y sentido del mundo, cosmos, paraíso; el mundo de la mundialización, es el único mundo. No hay un mundo anterior, sólo los pedazos de un mundo hipotético al que apelan las ideas de *mundus*, *cosmos*, *físis*. “Ya no hay más mundo: ni más *mundus*, ni más *cosmos*, ni más *ordenación compuesta y completa en el interior o desde el interior de la cual encontrar lugar, abrigo y las señales de una orientación*. Más aun, ya no contamos más con el ‘aquí abajo’ de un mundo que daría paso hacia un más allá del mundo o hacia un otro mundo. No hay más *Espíritu del mundo*, ni historia para conducir delante de su tribunal. Dicho de otro modo no hay más *sentido del mundo*” NANCY, Jean-Luc. *La creación del Mundo o la mundialización*. Trad. Pablo Perera. Editorial Paidós. Barcelona, España. 2003. p. 17. Así, este nuevo —este único o primer— mundo sólo puede entenderse en su condición despojada de sentido, como la condición de sentido posible.

³⁹⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 39.

tratan más bien de disputas. Dicho esto, una de las críticas comunes que se realizan a Negri es sobre su supuesto post-estructuralismo, sobretodo en relación a la posibilidad de renovación de un proyecto intelectual crítico, o como se decía hasta hace poco ‘comprometido’. Pues bien, más allá del uso de cierto léxico foucaulteano y de una relación más fuerte con el pensamiento de Deleuze y Guattari, no veo el post-estructuralismo. Por el contrario *Imperio*, y *Multitud* son trabajos gigantescos, no sólo por el grosor en páginas; sino porque son proyectos omnicompresivos, teorías englobantes, que intentan describir, el nuevo modelo de soberanía, es decir, todo lo contrario a una perspectiva post-estructuralista. Se trata de un rasgo común, como he dicho, a toda esta primera recepción y probablemente uno de los elementos principales sobre los que sondear otros rumbos. Es evidente que ya en *Imperio* y luego con enorme claridad en *Common Wealth* Hardt y Negri asumen las perspectivas y los conceptos de autores que están en la estela crítica de la modernidad, como los provenientes de los estudios subalternos o de los estudios de género no identitarios, por mencionar algunos ejemplos que Hardt y Negri mencionan explícitamente. De hecho, *Common Wealth* aclara que la formación histórica que Hardt y Negri identifican como contexto de antagonismo es lo que podría considerarse la ideología, la filosofía, el pensamiento o las categorías de la modernidad-colonialidad-racismo. En tal sentido, si alguien quiere considerar que este tipo de pensamiento puede considerarse posmoderno, pues se opone a las categorías de la modernidad, esto puede aceptarse con bastante amplitud; pero por otro lado, hay que asumir que impone un esquema general de interpretación bajo la forma de un sistema-mundo. Si bien, Hardt y Negri en los diez años que van desde *Imperio* a *Common Wealth* han realizado diversidad de matices, el proyecto general no se sustrae a la forma de un paradigma o de un sistema.

Esta forma de entender la noción de biopolítica, como producción de la vida social en su conjunto, cobrará un gran protagonismo, de modo que cuando Hardt y Negri, hablan, por ejemplo, del *contexto biopolítico*, hay que entender que se refieren a una particular forma social donde lo económico, lo social, lo cultural tienden a confundirse y a emerger de modo común. Lo mismo sucede al hablar de *trabajo biopolítico*, es decir, una forma de trabajo no diferenciable de la vida³⁹⁶, que queda además caracterizado con los rasgos del *trabajo inmaterial*, que Negri había usado ya en análisis anteriores y que forma parte del acervo conceptual del operaísmo. Esta acepción de *biopolítica* recorre los planteamientos de Hardt y Negri de manera transversal. Como es posible apreciar, resulta un poco oscura, apela a una cierta indeterminación general, sin duda es una nueva forma de soberanía que se ha vuelto más general, más abaricante. No hay que perder de vista -para completar el panorama de esta acepción-, que para Hardt y

³⁹⁶ “Las capacidades de la fuerza de trabajo biopolítica exceden el puesto de trabajo e irrumpen en la vida. Tenemos dudas sobre el uso de la palabra «exceso» para nombrar esa capacidad de la sociedad en su conjunto, porque no produce un valor económico que pueda ser capturado por el capitalista individual -aunque, como veremos en breve, esa producción produce en efecto valor económico que puede ser capturado por el capital en un plano social más amplio, por regla general como externalidades”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 165.

Negri este sentido de biopolítica coincide en lo medular con lo que Marx había propuesto como *subsunción real de la sociedad en el capital*, es decir, como la superación del modelo formal, en que el capital hace propias las relaciones sociales tradicionales; sino que crea sus propias relaciones sociales y las extiende incluso más allá de los procesos de producción a la vida de la sociedad como conjunto. Para ser justos, esto no lo ha dicho Foucault, aunque algunos de sus análisis en *El Nacimiento de la biopolítica* apuntan en una dirección similar; pero al mismo tiempo, esta aplicación de la noción tiende a desfondarla, a restarle especificidad.

3.3.5. Diferencias entre biopoder y biopolítica.

La perspectiva de la resistencia aclara la diferencia entre estos dos poderes: el biopoder contra el que luchamos no es comparable en su naturaleza o forma con el poder de la vida mediante el cual defendemos y buscamos nuestra libertad. Para marcar esta diferencia entre los dos «poderes de vida», adoptamos una distinción terminológica, sugerida por los escritos de Foucault pero no usada coherentemente por éste, entre biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse (con cierta tosquedad) como poder sobre la vida y el segundo como el poder de la vida de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad³⁹⁷.

Además de la acepción anterior, hay una segunda, que siempre está operando, incluso en la primera. Me refiero a la posible distinción entre *biopoder* y *biopolítica*. Se trata de algo un poco complejo por dos motivos; pues, como ya se ha atestiguado la acepción principal que manejan Hardt y Negri de biopolítica es como *producción de la vida social*, y esta acepción implica cierta totalización de las relaciones sociales, es decir, una imbricación entre lo económico, lo político y lo cultural. Esta nueva acepción implicaría algún matiz que es importante comprender y distinguiría entre biopoder y biopolítica. El segundo motivo, por el cual esto es complejo, es que se aleja de cualquier distinción posible entre las que había propuesto Foucault. En realidad no hay obligación alguna en seguir a Foucault, no quiero decir que Foucault sea el manual de consulta o la norma de validación de los argumentos posteriores. Pero esto puede crear más de algún problema de acercamiento conceptual. Como se veía en el segundo capítulo, el concepto de biopolítica está sometido en los trabajos de Foucault a una serie de transformaciones y sutilezas. En algunos casos Foucault usa como sinónimos *biopoder* y *biopolítica*, aunque sólo en *Hay que defender al sociedad*; ya en *La Voluntad de Saber*, distingue entre *biopoder* y *biopolítica* del siguiente modo: biopoder es la forma emergente de poder sobre la vida; en cambio, biopolítica es la segunda de las formas en que se expresa el biopoder, la primera es la anatomopolítica; la biopolítica queda comprendida dentro del biopoder, aunque no son homologables. Esta distinción se mantendrá a lo largo de los cursos del Colegio de Francia, tal como lo he atestiguado en el segundo capítulo. Pues bien, aquí Hardt y Negri realizan el mismo gesto de Foucault, es decir a veces utilizan como sinónimos biopoder y biopolítica y otras veces distinguen entre ellos. Como ya se ha dicho, biopolítica refiere para Hardt y Negri a la producción de la vida social. A continuación utilizan biopoder en el mismo sentido.

³⁹⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 72.

El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola (...) El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objetivo del poder es la producción y reproducción de la misma vida.³⁹⁸

Además de esta sinonimia, Hardt y Negri, estrenarán una distinción entre ambos términos, como se atestigua en el epígrafe: mientras *biopoder* remite a las estrategias pensadas desde el poder, *biopolítica* se usa para designar esta perspectiva dentro de un contexto de fuerzas; por lo tanto biopolítica también designa las posibilidades de resistencia al biopoder. Lo biopolítico es también la conjugación del deseo para la formulación de nuevas utopías³⁹⁹. Por lo tanto, la realidad social en su conjunto se ha vuelto biopolítica y más allá del biopoder ejercido por el Imperio, es posible pensar y construir otras biopolíticas. Para Hardt y Negri, aquello está en proceso y anuncian una biopolítica por venir.

El Imperio pretende ser el amo de ese mundo porque puede destruirlo. ¡Qué horrible engaño! En realidad nosotros somos los amos del mundo, porque nuestro deseo y nuestro trabajo lo regeneran continuamente. El mundo biopolítico es un entrelazamiento inagotable de acciones generadoras, cuyo motor es lo colectivo (entendido como punto de reunión de singularidades). Ninguna metafísica, salvo alguna delirante, puede proponer una humanidad aislada e impotente. Ninguna ontología, salvo alguna trascendente, puede reducir la humanidad a la individualidad. Ninguna antropología, salvo una patológica, puede definir la humanidad como una fuerza negativa. La generación, ese primer dato de la metafísica, la ontología y la antropología, es un mecanismo o un aparato colectivo de deseo. El devenir biopolítico alaba esta primera dimensión en términos absolutos⁴⁰⁰.

Esta forma de entender la biopolítica ha sido duramente criticada, partiendo por Esposito, quien califica estas posturas como 'eufóricas'. Aunque se pueden encontrar críticas a esta perspectiva de muy diverso calibre y fortuna. Al respecto quisiera decir tres cosas A) que en efecto una biopolítica afirmativa, libidinal, o positiva no me parece en absoluto clara en Foucault; por el contrario el concepto de biopolítica me parece una herramienta para describir y desactivar ciertos mecanismos de poder. B) En cualquier caso esta biopolítica afirmativa de Negri, no es tan distinta a la biopolítica afirmativa del propio Esposito, aunque la tonalidad del discurso sea distinta; pues *Imperio* y *Multitud* tienen un tono discursivo que es también una exhortación, a diferencia de los textos de Esposito que tienen un destino más académico; *Imperio* y *Multitud* tienen un estilo cercano al antiguo *protreptikos*, es decir una exhortación a la actividad, incluso al activismo, Hardt y Negri lo confiesan. Pero, insisto, dejando fuera el tipo de discurso el estilo y la tonalidad, en realidad la posibilidad de una 'biopolítica de la multitud', o una 'política de la vida' no son

³⁹⁸ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 25.

³⁹⁹ "En efecto, la absoluta mixtura de lo político, lo social y lo económico en la constitución del presente revela un espacio biopolítico que explica –mucho mejor que la utopía nostálgica del espacio político propuesta por Hannah Arendt– la capacidad del deseo para hacer frente a la crisis. Así, todo el horizonte conceptual queda enteramente redefinido. Lo biopolítico, observado desde el punto de vista del deseo, no es otra cosa que la producción concreta, la colectividad humana en acción". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio, *Imperio*, p. 351.

⁴⁰⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 351-352.

tan lejanas. C) En Imperio, esta distinción entre biopoder y biopolítica parece un poco acalorada. No obstante, Negri en solitario, explicará algunas de estas ideas en forma posterior, de manera muy satisfactoria y de hecho estableciendo los vínculos que existirían con Foucault, y evidentemente aquellos giros que Foucault no presentó. Conviene prestar atención al desarrollo del asunto paso a paso.

La causalidad continua y transformadora de los movimientos sociales *entra* en el concepto de capital y lo hace de forma cada vez más específica. Estos movimientos ya no tienen un fuera: se colocan dentro del marco del capital. Lo vivido es atravesado por acumulaciones y praxis diversas, resulta de las dinámicas y, al final, se descubre en la *dimensión biopolítica*, es decir, en un dispositivo que ya no está sólo vinculado a la producción, sino, evidentemente, a toda la vida. Llegamos a esta conclusión metódicamente, y por lo tanto, *no desde fuera* —diciendo por ejemplo que el capital ha ocupado toda la vida—, *sino desde dentro*: es el trabajo el que ha ocupado toda la vida⁴⁰¹.

Primer paso, que la realidad social en su conjunto se vuelva biopolítica, se explica porque el trabajo ha ocupado toda la vida, desbordando la esfera de la producción. O dicho de otro modo, el mercado del trabajo desborda sus límites y se vuelve el elemento central de la construcción vital de los sujetos: el trabajo ha ocupado toda la vida. A continuación Negri propone un segundo paso sin duda necesario y ausente en *Imperio*, retomar la propuesta de Foucault sobre el concepto de biopolítica.

Para proseguir en nuestro esfuerzo metodológico, debemos reflexionar ahora sobre la *definición de biopolítica*, a partir de Foucault. El término designa el modo en que el poder tendía a gobernar, entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, no sólo a los individuos por medio de un cierto número de procesos disciplinarios, sino al conjunto de los seres vivos que se constituye así en población. Mediante los biopoderes localizados, la biopolítica se ocupará de la gestión de la sanidad, la higiene, la alimentación, la sexualidad y la natalidad en la medida en que, en el desarrollo del Estado moderno, estos sujetos se convierten en algo importante para el poder. En este punto de la lección, seguiré *las fichas sinópticas de Judith Revel*⁴⁰².

Como es posible apreciar con facilidad, este ejercicio no está presente en Imperio. En efecto Negri, reconstruye la propuesta de Foucault, al menos en lo que se presenta en *La voluntad de Saber* y en *Hay que defender la Sociedad*. Aparecen los elementos claves que he comentado en el segundo capítulo, el cambio de objetivo desde los individuos a las poblaciones, el marco histórico de surgimiento, y lo que Foucault establece como el primer y segundo objeto de la biopolítica en términos cronológicos, es decir el problema de la salud pública, la medicina social, la medicina urbana y finalmente la 'estatalización de lo biológico'. Hay un elemento que no hay que perder de vista pues apoya una de la hipótesis que he levantado, es decir, que toda esta primera recepción de los discursos sobre el biopoder hay que comprenderla atravesada por la dislocación editorial de los cursos del Colegio de Francia. Me refiero a las

⁴⁰¹ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Trad. Rosa Ruis, Pere Salvat. Paidós, Barcelona, 2004, pp. 82-83.

⁴⁰² NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 83.

notas de Judith Revel, es decir el *Vocabulaire Foucault*⁴⁰³, en el que en efecto están integrados los resúmenes de los cursos. Negri toma este material de apoyo precisamente para reconstruir los contenidos de lo que Foucault entiende por biopolítica. El análisis continúa.

La noción de biopolítica implica, pues, un análisis histórico de la racionalidad política y funcional del gobierno, en la época en que aparece. En concreto, la reflexión histórica gira aquí en torno al nacimiento del *liberalismo*, donde por liberalismo —siempre en términos foucaultianos— hay que entender un ejercicio de gobierno (...) que se caracteriza por el riesgo de gobernar demasiado (...) la reflexión liberal, según Foucault, no parte de la existencia del Estado para encontrar en el gobierno el medio para alcanzar sus propios fines, sino de la sociedad, de una relación compleja de interioridad y de exterioridad al Estado. Esta forma de gobernar (o de gobernabilidad) no es reducible ni a un puro análisis jurídico, entendido como mecanismo de producción e interpretación de normas, ni a una lectura económica de carácter, por ejemplo, marxista. La nueva ciencia del gobierno (que comprende funciones jurídicas y económicas) se presenta más bien como una *tecnología del poder* que tiene por objeto la población⁴⁰⁴.

Una lectura atenta, muestra que aparecen los rasgos que Foucault había presentado en *Seguridad, Territorio, Población*. El léxico utilizado es incontestable: *liberalismo*, *economía política*, *principio de no gobernar demasiado*, *ciencia de gobierno*; y las funciones que describe también. Leyendo este pasaje no es viable sostener que Negri no conozca el planteamiento de Foucault. Es cierto que en *Imperio*, este ejercicio tan necesario a nivel conceptual está ausente, aunque en estas conferencias posteriores no hay confusión posible; de hecho agrega citando una conferencia de Foucault: “...En ese momento se inventó lo que, en oposición a la anatomopolítica, se llama biopolítica”⁴⁰⁵. E incluso vincula sociedades disciplinarias y anatomopolítica⁴⁰⁶, asunto definitivamente capital para la tesis de Hardt y Negri según la cual el imperio podría comprenderse como una sociedad de control global, modelo biopolítico a diferencia del modelo anatomopolítico de las sociedades disciplinarias. A continuación Negri da el primer paso fuera del análisis foucaultiano. Aunque es un paso tímido, apenas una actualización.

⁴⁰³ Ver REVEL, Judith. *Le Vocabulaire de Michel Foucault*. Ellipses, Paris, 2002

⁴⁰⁴ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 83-84.

⁴⁰⁵ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 84.

⁴⁰⁶ “la biopolítica señala el tránsito de la disciplina, esto es, del control de los cuerpos de los individuos al control como tecnología de poder dirigida a las poblaciones. Mientras que la disciplina se daba como anatomopolítica del cuerpo y se aplicaba esencialmente a los individuos, la biopolítica representa, en cambio, una gran medicina social aplicada a la población, con el fin de gobernar su vida. La vida forma parte ahora del campo del poder”. NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 85.

Actualizando la definición, podríamos decir que es disciplina lo que en la época contemporánea cubre todo el tejido social mediante la taylorización del trabajo, las formas fordistas de estímulo al/y/de control salarial del consumo, hasta organizarse en las formas macroeconómicas de las políticas keynesianas. Por control, en cambio, se entiende el gobierno de las poblaciones por medio de dispositivos que abarcan colectivamente el trabajo, lo imaginario y la vida. Diciéndolo en términos actuales, podemos afirmar que el pasaje de la disciplina al control está representado hoy por el *paso del fordismo al posfordismo*. Siguiendo a Foucault se podría decir que en la fase posfordista el control pasa más por la televisión que por la disciplina de fábrica, más por lo imaginario y la mente que por la disciplina directa de los cuerpos⁴⁰⁷.

La actualización propuesta no parece ilógica, de hecho no es la misma, pero se acerca a lo que Foucault propuso en *El Nacimiento de la Biopolítica*; aunque en vez de hablar de postfordismo en general, Foucault refiere directamente a la implementación en el mercado laboral de la teoría del capital humano y a la extensión de la racionalidad de mercado a todo el campo social. En realidad sólo habría que discutir abiertamente la última alusión a la televisión, que no viene al caso. Por el contrario, siguiendo a Foucault hay que decir que las tecnologías normalizadoras sobre el individuo se vuelven cada vez menos jurídicas y normativas, y cada vez más regulativas en términos de establecer un marco general para el desarrollo de la vida de los sujetos, marco especialmente –aunque no exclusivamente- económico. Aquí aparece un Negri que fuera de algún matiz conoce perfectamente el desarrollo de la noción de biopolítica en Foucault; aunque el Negri de tan sólo un par de años antes, no tuviera tal claridad⁴⁰⁸. Pare ser honestos, hay que recordar aquél pasaje de Imperio según el cual “*Lo que finalmente Foucault no logró comprender fue la dinámica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica*”⁴⁰⁹. Mientras aquí se atestigua lo contrario. El punto de convergencia del análisis foucaulteano sobre las tecnologías

⁴⁰⁷ NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, pp. 84-85.

⁴⁰⁸ Incluso en 2004, el mismo año en que se publican *Seguridad, Territorio, Población y El Nacimiento de la biopolítica* Negri ha dado pruebas inexcusables de su desconocimiento de estos análisis, en unas conferencias pronunciadas en Junio en París, en , el Instituto de Investigaciones de la Federación Sindical Unitaria . “*En la discusión foucaultiana del desarrollo capitalista buscaréis inútilmente la determinación del paso del welfare state a su crisis, de la organización fordista del trabajo a la posfordista, de las figuras keynesianas a las neoliberales de la macroeconomía; sin embargo, en la escueta definición del paso de los regímenes disciplinarios a los de control descubriréis que la posmodernidad no significa que el Estado se retire del dominio sobre el trabajo social, sino un posterior perfeccionamiento del control sobre la vida*”. NEGRI, Antonio. «Un nuevo Foucault». En NEGRI, Antonio. *Movimientos en el Imperio*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 275. Es evidente que Foucault no realizó un análisis exhaustivo y completo del neoliberalismo, por ejemplo del problema de la financiarización. Pero es directamente incorrecto lo que aquí Negri afirma. Por supuesto que el análisis macroeconómico es incompleto en *El Nacimiento de la biopolítica*, el monetarismo está recién aplicándose; pero el análisis teórico de las genealogías del neoliberalismo está muy desarrollado. Lo mismo sucede con las teorías y dispositivos del capital humano, por ejemplo. Que es un elemento clave de los procesos de endeudamiento individual. Y finalmente la generación de una tecnología de gobierno neoliberal, está altamente dibujada, incluso más allá de los contornos que el trabajo de Hardt y Negri logran mostrar, en la medida que plantea la dualidad Soberanía y formas jurídicas, de un lado, y estructuras de propiedad. El análisis de una república de la propiedad es sin duda interesante y aporta a la comprensión del neoliberalismo actual, y sin embargo no integra los elementos específicos de una tecnología de gobierno, en lo cual el trabajo de Foucault les lleva ventaja. Este punto, entre otros, muestra la constante de una incorporación parcial -y a ratos de una desinformación agravada por la publicidad- de los análisis completos de Foucault.

⁴⁰⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 42.

económicas como tecnologías biopolíticas sigue ausente. Respecto a los Cursos del Colegio de Francia, la ausencia de *El Nacimiento de la biopolítica* sigue dejando huella. Pero se atestigua un acercamiento mucho más claro al menos hasta *Seguridad, Territorio, Población*. Con esto a la vista, podemos detenernos en el primer giro fuera de Foucault que explica la noción de 'biopolítica afirmativa' propuesta por Hardt y Negri.

La noción de biopolítica conlleva distintos problemas. El primero se asocia con una contradicción que encontramos en el mismo Foucault. En efecto, en los primeros textos donde se introduce el término, éste parece vinculado a la expresión «ciencia de policía», la ciencia del mantenimiento del orden social (...). En un segundo tiempo, la biopolítica parece señalar el momento de superación del derecho público y, por lo tanto, de toda función política que se encuentre dentro de la tradicional dicotomía Estado-sociedad. Se trata, entonces, de una economía política de la vida en general. La biopolítica nace como ciencia de policía, como una tecnología ligada al obrar del Estado, y luego se representa como un tejido general que concierne a toda la relación entre Estado y sociedad. Esta segunda formulación genera, sin embargo, otro problema: ¿debemos pensar la biopolítica como un conjunto de biopoderes derivados de la actividad de gobierno o, por el contrario, en la medida en que el poder se ha apropiado de la vida, también la vida se convierte en un poder? Mejor aún, ¿podemos decir que la biopolítica representa un poder que se expresa por la vida misma, no sólo en el trabajo y el lenguaje, sino también en los cuerpos, los afectos, los deseos y la sexualidad? ¿Podemos identificar en la vida el lugar de emergencia de una suerte de contrapoder, de una potencia, una producción de subjetividad que se da como momento de des-sujeción?⁴¹⁰

Negri en *Guías* afirma que esta distinción entre biopoder y biopolítica está tomada desde algunos autores foucaulteanos⁴¹¹, el texto recién citado, de hecho, traduce parte de la voz *biopolitique* de *Le Vocabulaire de Michel Foucault* escrito por Revel⁴¹². Lamentablemente la edición de Paidós es confusa en este punto y no distingue el texto anterior como una cita, de modo que se confunde la voz de Revel y Negri. En cualquier caso, la pregunta de Revel, traída a colación por Negri en estas conferencias, es válida; pero hay que estar conscientes de que apunta a una posible consecuencia de lo que había planteado Foucault y no tanto a una acepción específica del concepto, como parece ser el caso en que Hardt y Negri hacen

⁴¹⁰ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, pp. 85-86.

⁴¹¹ “La noción se instala en la dinámica que abarca desde la identificación histórica de la extensión de los poderes del estado en la modernidad (en concomitancia con el gobierno cada vez más amplio y profundo de las poblaciones) hasta el momento en que esta relación se invierte. Es precisamente alrededor de esta inversión que una serie de estudiosos foucaultianos comenzaron a proponer la distinción entre biopoder y biopolítica. Se habla de biopoder cuando el estado ejerce su dominio sobre la vida por medio de sus tecnologías y dispositivos; se habla de biopolítica, en cambio, cuando el análisis crítico del dominio se hace desde el punto de vista de las experiencias de subjetivación y de libertad, en resumidas cuentas, desde abajo” NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 12.

⁴¹² “C'est de cette seconde formulation que naît l'autre problème s'agit-il de penser la biopolitique comme un ensemble de bio-pouvoirs ou bien, dans la mesure où dire que le pouvoir a investi la vie signifie également que la vie est un pouvoir, peut-on localiser dans la vie elle-même - c'est-à-dire bien entendu dans le travail et dans le langage, mais aussi dans les corps, dans les affects, dans les désirs et dans la sexualité - le lieu d'émergence d'un contre-pouvoir, le lieu d'une production de subjectivité qui se donnerait comme moment de désassujettissement?”. REVEL, Judith. *Le Vocabulaire de Michel Foucault*. Ellipses, Paris, 2002, p. 15.

funcionar la distinción entre biopoder y biopolítica⁴¹³. En cierto sentido, yo mismo he seguido este razonamiento: el discurso de Foucault parece transformarse; cuando habla de biopolítica en un momento, no es equivalente a cuando habla de lo mismo en otras circunstancias. En efecto, todo el discurso sobre el biopoder se trata de eso, de atestiguar esas transformaciones. Hace algunas líneas citaba a Negri mientras afirmaba que *“La noción de biopolítica implica, pues, un análisis histórico de la racionalidad política y funcional del gobierno”*. Mi impresión es que la noción de biopolítica no implica eso; sino que consiste precisamente en eso; por tal razón el término mismo, e incluso toda la noción me parece provisoria, en relación a su historicidad. La serie de preguntas con las que Negri termina el argumento son las que explican la idea de una biopolítica afirmativa. Se trata de una elección *¿la vida no se habrá transformado también en un poder, o en un contrapoder?* Negri elige una respuesta afirmativa para esta pregunta, podría también responderse lo contrario; aunque no me parece una elección recomendable; pues significa que no hay posibilidad de transformación ni de resistencia, que todo conflicto está ya solucionado: fin de la historia, proliferación indefinida del actual sistema de cosas, vital-organicismo, teoría bio-sistémica. En realidad la elección de Negri es razonable, en relación a la pregunta que realiza. Ante esa misma pregunta, es difícil responder algo distinto. Esto, desde el punto de vista argumental; pero por otro lado, la funcionalidad con que hace operar la noción de biopolítica, en cierto sentido pone en jaque la consistencia de estos análisis respecto al poder, y así como abre posibilidades, también colabora en la fetichización del concepto.

Me parece que de este modo hay que comprender la propuesta de una biopolítica afirmativa, más allá de las tonalidades entusiastas, convocantes o exhortativas con las que queda expresada en *Imperio*. No eludo, tales tonalidades; sin embargo no son lo central del análisis; lo central me parece, radica en que, siguiendo a Foucault, pueden realizarse estas preguntas, y son preguntas de hecho legítimas. La respuesta, la propuesta de una biopolítica afirmativa, me parece incluso la única respuesta válida ante

⁴¹³ A pesar de la claridad con la que se muestra aquí que esta separación entre biopoder y biopolítica es más bien una condición lógica del discursos de Hardt y Negri, y no una propuesta clara de Foucault; hay que decir honestamente, que el entusiasmo tiende a traicionar a Hardt y Negri al respecto, y en más de una ocasión posterior insistirán en darle filiación foucaultiana a esta distinción, como por ejemplo en *Common Wealth*. *“Nuestra lectura no sólo identifica la biopolítica con las potencias productivas localizadas de la vida —es decir, la producción de afectos y lenguajes a través de la cooperación social y de la interacción de cuerpos y deseos, la invención de nuevas formas de la relación con uno mismo y con los demás, etc.—, sino que afirma también la biopolítica como la creación de nuevas subjetividades que se presentan a la vez como resistencia y como desubjetivación. Si permanecemos demasiado atados a un análisis filológico de los textos de Foucault, podríamos pasar por alto la cuestión central: sus análisis del biopoder apuntan no sólo a una descripción empírica de cómo funciona el poder para y a través de los sujetos, sino también al potencial de producción de subjetividades alternativas, indicando de tal suerte una distinción entre formas de poder cualitativamente diferentes”* HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal, Madrid, 2011, 73-74. Nuevamente debo estar de acuerdo con Hardt y Negri, también me parece que ése es el objetivo de los análisis de Foucault, y sin embargo, esta suposición no es suficiente para relocalizar la idea de biopolítica en una dirección afirmativa. O dicho de otro modo, a pesar de la suposición de resistencia, sin duda alguna sostenible. Esto no cambia el hecho de que los análisis de Foucault concibieron la biopolítica como una forma de biopoder, es decir como un proceso de subjetivación, o de imposición sobre la vida de los sujetos.

tales preguntas. Dicho esto, debo decir también que la pregunta me merece alguna duda. No por su orientación, sino por la manera en que recurre a la idea de *vida*; asunto que en cierto sentido también está en Agamben y Esposito, aunque con infinidad de matices. Insisto en algo que ya puede ser majadería: no veo ningún motivo para sacar a la categoría de biopolítica de las condicionantes históricas del análisis. Esto implica que la categoría es relativa a las condiciones que analiza; así como ha existido una tecnología biopolítica de estructuración del poder, esto puede dejar de ser importante, pasar a un puesto secundario, o desaparecer, en favor de nuevos diagramas. No hay que ontologizar la categoría, o transformar la idea de *vida*, supuesta en los análisis del biopoder, en una categoría ontológica para pensar el futuro o la acción política en general, fuera de las específicas condiciones de análisis en las que la categoría funciona. En este sentido, la idea de multitud y la biopolítica afirmativa que encierra, se parece muchas veces a una ontología del futuro, y a la promesa política, más que al proyecto de una ontología del presente; tanto como la idea de nuda vida, recurre a una ontología sin tiempo. Respecto a este uso de la idea de vida tengo mis distancias. Gran parte de los discursos políticos en esta línea se presentan como vitalismos; pero hay que recordar que gran parte de la tanatopolítica del siglo XX es de hecho la plasmación política de ciertos vitalismos. Quisiera recordar nuevamente lo que decía a propósito Deleuze. *“Y si hay que llegar a la vida como potencia del afuera, ¿quién nos dice que ese afuera no es un vacío terrorífico, y esa vida que parece resistir, la simple distribución en el vacío de muertes «parciales, progresivas y lentas»?”*⁴¹⁴. Seis años después, Negri, aclarará en cierto sentido el punto, al proponer una crítica política del vitalismo y de hecho una crítica específica al papel que juega la noción de vida en ciertas recepciones de los discursos sobre el biopoder⁴¹⁵. Aunque esto podría ayudar a despejar algunas ambigüedades si se hubiese expresado con claridad desde *Imperio*. Con todo, según veo, la noción de vida como potencia positiva sigue en el interior de la dimensión biopolítica afirmativa que proponen.

⁴¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 126.

⁴¹⁵ *“El vitalismo es, en consecuencia, siempre una filosofía reaccionaria, mientras que la noción de Bíos tal como se presenta en los análisis biopolíticos de Foucault y Deleuze, es completamente otra cosa: esa noción eligió romper con esa grilla de pensamiento”*. NEGRI, Antonio. *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*. Paidós, Barcelona, 2008, p. 43.

3.3.6. Soberanía, Territorio, Capital.

...la soberanía ha adquirido una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos «imperio»⁴¹⁶.

El elemento más problemático de la noción de imperio, es precisamente su componente soberano. Es decir, ¿en qué medida el imperio es una nueva forma de soberanía o continuación y mutación de la soberanía moderna?; o por el contrario, ¿debe dejar de pensarse en términos de soberanía, toda vez que se trata de un modelo biopolítico de gobierno? Pues bien, los argumentos de *Imperio* a veces apuntan en una dirección, y algunas veces en otra. Hay cierto vaivén conceptual al respecto. Para avanzar en esto conviene entender el asunto en algunos pasos A) Hardt y Negri asocian la idea de *poder soberano*, presentada por Foucault, con la idea de *Estado-nacional*, es decir consideran que ese poder soberano se administraba al interior de un Estado-nacional.

El concepto de imperio se caracteriza principalmente por la falta de fronteras: el dominio del imperio no tiene límites. Ante todo, pues, el concepto imperio propone un régimen que efectivamente abarca la totalidad espacial o que, más precisamente, gobierna todo el mundo «civilizado»⁴¹⁷.

El desborde del espacio de dominio es un hecho en la medida que se quiebra la frontera que limitaba el ejercicio de la soberanía a un territorio. Esta no es una idea que con claridad haya presentado Foucault, aunque me parece que los vínculos son visibles; pues aunque algunos autores hayan acentuado unilateralmente que el poder soberano es el poder de *hacer morir*, éste es sólo uno de los rasgos con que Foucault caracterizó dicha forma de poder. El segundo rasgo importante y para este caso, el más importante, es que el poder soberano es territorial, se ejerce sobre un territorio.

Hardt y Negri ven una crisis del Estado-nación, que se explica especialmente por la globalización de las relaciones sociales y que se expresa como dice el epígrafe en un nuevo tejido de organismos, relaciones entre Estados, corporaciones y lógicas de circulación internacionales, entre otros aspectos reconocibles de la globalización. Esto vuelve a poner en el tapete el problema del territorio al que había apuntado Foucault. Entonces, en este escenario global, el modelo del biopoder parece ser más decidor; pues ahora, más que nunca, el territorio pasa a segundo plano en términos de dominio. Hardt y Negri no habían observado la crisis del 2008 y especialmente las particulares estrategias económicas de la Unión Europea que muestran, no obstante, la certeza del diagnóstico. Muy por sobre los Estados nacionales, sus intereses y su bienestar, se imponen una serie de estrategias económicas difíciles de situar como

⁴¹⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 14.

⁴¹⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 16.

nacidas de un sujeto unitario. Por el contrario, hay que situarlas en las tensiones de organismos y sectores muy distintos y complejos: el FMI, distintos organismos de la unión europea⁴¹⁸, grupos políticos que parecen vincularse más allá de los territorios, entre otros. B) Lo anterior mostraría que en efecto el Estado nacional y su forma de soberanía están en crisis, y además que emerge una nueva forma de soberanía. Es decir, que se imponga un paradigma biopolítico de dominio, no quiere decir que la soberanía se acabe; pero se hace evidente una transformación profunda de la misma. En términos léxicos, Hardt y Negri utilizarán la fórmula *soberanía moderna*, o *poder soberano moderno*, en múltiples ocasiones. Estas expresiones apuntan a que en efecto hay un cambio en las formas de la soberanía, y que el viejo poder soberano, es solamente la soberanía moderna. Habría, ahora, una nueva soberanía en desarrollo a la que Hardt y Negri gustan llamar *Imperio*, aunque siguiendo su propio análisis podrían llamar también *soberanía imperial, global, postmoderna, biopolítica* en contraposición a la *soberanía moderna, nacional, territorial*.

Aquí hay algunos elementos que merece la pena comentar en relación a Foucault. Ya he explicado en diversos momentos mi hipótesis de la superposición de las lógicas de dominio. En efecto, me parece que cierta versión de esta hipótesis está actuando aquí; pues la solución más fácil para el problema que Hardt y Negri plantean sería decir: *El poder soberano está en crisis junto con el estado-nación, y viene a continuación la era del biopoder, adiós a la soberanía*. Pero Hardt y Negri ven algo que ya había visto Foucault, no se trata del reemplazo de un modelo por otro; sino del nacimiento de una tendencia o línea de fuerza que tiende a aglomerar en torno a sí, los diversos elementos y las tendencias anteriores, que incluso se ven transformadas y deben necesariamente adecuarse a esta tendencia dominante.

En segundo lugar, esto muestra un elemento interesante respecto a la recepción de Hardt y Negri, en comparación, por ejemplo al ejercicio que hace Agamben o Esposito inclusive. Agamben y también Esposito enfatizan el rasgo del biopoder que se relaciona con la vida biológica: a diferencia del poder soberano, el biopoder *hace vivir y deja morir*. Toda la recepción de ambos pensadores nace de este rasgo; por el contrario, Hardt y Negri apenas se refieren a aspectos médico-biológicos, sanitarios o de otro tipo; pues el foco de atención es otro, el biopoder a diferencia del poder soberano, ya no se ejerce sobre el territorio, sino sobre la población.

Hay un tercer elemento en relación con las propuestas de Foucault y es quizás el elemento que Hardt y Negri presentan con menos claridad. Retomemos la genealogía del imperio que ellos han presentado. Por

⁴¹⁸ Por ejemplo el parlamento europeo, parece haber tenido poco que decir, a diferencia de instancia anteriores, y por el contrario el Banco europeo ha tenido un tremendo protagonismo. Lo cual muestra que no sólo se puede decir Bruselas, o la Unión europea; sino que hay que diferenciar los distintos tipos de organismos y sectores que tensionan las decisiones e imponen estrategias. Frente a esto la pregunta de Hardt y Negri parece válida ¿qué tipo de soberanía expresan estas decisiones?

una parte, tratan el desarrollo de la ONU, y sus problemáticas jurídicas; por otra parte dice que la ONU y los organismos internacionales no son los únicos componentes de la lógica imperial; sino que hay una serie de corporaciones procesos económicos, organismos intermedios. ¿De qué se trata entonces esta nueva soberanía? ¿Cuál es el sujeto de esta nueva soberanía? La respuesta de Hardt y Negri es circular, el sujeto es el imperio⁴¹⁹; pero el imperio, en realidad no es ningún sujeto⁴²⁰, sino este poder descentrado desterritorializado que acoge en su regazo componentes tan diversos como organismos internacionales, transnacionales, una serie de pactos, y el virtual 'mercado internacional' que nuevamente acoge dimensiones tan distintas como los *commodities* agrícolas y mineros (lógica de la producción), los valores futuros (lógica de la especulación) y el mercado de seguros sobre valores, activos e instrumentos financieros (lógica de la virtualización).

Foucault se había referido a este tema incluso sin tener a la vista con tanta claridad el fenómeno de la globalización y el tipo de instituciones y procesos implicados. Conviene a propósito de esto recordar lo que llamó la gubernamentalidad, o la razón gubernamental. Lo que hay en común en esta nueva forma de la soberanía no es un aparato o una forma jurídica; sino una forma común de gobierno, una gubernamentalidad o una razón gubernamental común y expansiva. Que se encuentra con matices en instituciones muy diversas. La mundialización, se acompaña más que de una nueva jurídica común, de una visión de mundo. No es una visión de mundo metafísica; sino procedimental; y su forma ya no es el derecho, sino la economía política. Su relación con la realidad y su transformación ya no es ideológica sino que performativa: se trata de un régimen de veridicción que produce la verdad necesaria. No es un régimen especialmente normativo de la realidad; sino que produce la realidad que requiere para su funcionamiento. Esto no quiere decir, que las viejas clases privilegiadas ya no existan o que no estén involucradas en este nuevo diagrama, de hecho puede hablarse incluso de una gran clase privilegiada global. Lo que quiere decir es que el lenguaje y el instrumento de poderío han cambiado notablemente. En todo lo anterior, no he dicho nada nuevo. Estos son los elementos centrales de la idea de gubernamentalidad planteada por Foucault, como puede revisarse en el segundo capítulo.

⁴¹⁹ "El imperio se está materializando ante nuestros propios ojos. Durante las últimas décadas, a medida que se derrumbaban los regímenes coloniales, y luego, precipitadamente, a partir de la caída de las barreras interpuestas por los soviéticos al mercado capitalista mundial, hemos asistido a una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción surgieron un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma, una nueva forma de soberanía. El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 13.

⁴²⁰ Siempre se puede decir que hay sujetos, pues toda esta nueva formación soberana imperial, en efecto beneficia a algunos en particular con nombre y apellido, y se puede decir que esos algunos no son cualquiera. Es cierto, y sin embargo esto es un asunto epidérmico; pues en realidad ninguno de los elementos que componen esta gubernamentalidad son homogéneos; y los equilibrios de privilegios, beneficios y fuerzas, son complejos en su interior.

Me parece que hasta aquí se puede reconocer el primer rasgo de una fisonomía del Imperio. Como nueva soberanía más allá del territorio, o tratando de aclarar las cosas a través del lenguaje foucaulteano. Como soberanía gubernamental. Pero en cualquier caso, hay que sumar una tercera variable. Las transformaciones en la Soberanía y su relación con el Territorio, no son suficientes para explicar la universalización o al menos la mundialización de este modelo de gobierno. Se requiere enlazar esto con el proceso de desarrollo y de transformaciones del capitalismo; pues no se trata de una relación externa; por el contrario, si es efectivo lo que planteaba Foucault, es decir, que la forma de desarrollo de esta gubernamentalidad es la economía política; entonces por sobre cualquier tendencia del derecho internacional, o por sobre las transformaciones tecnológicas que posibilitan la emergencia de este nuevo poder global, la línea de desarrollo del mismo en realidad sigue los pasos del desarrollo y las transformaciones del capitalismo. Hardt y Negri también apuntan a esto, aunque quizás no con la fuerza necesaria.

Ciertamente, es importante enfatizar tanto la relación fundacional continua del capitalismo con el mercado mundial (o al menos una tendencia a mantener esa relación) como sus ciclos expansivos de desarrollo; pero prestar la debida atención a las dimensiones universales o universalizadoras *ab origine* del desarrollo capitalista no debería impedirnos observar la ruptura o la transformación que experimentan hoy la producción capitalista y las relaciones globales de poder.⁴²¹

Aquí hay algunos elementos de la mayor importancia; por una parte, Negri relaciona al capitalismo con el mercado mundial, desde sus orígenes, es decir aclarando que existe una relación fundacional entre capitalismo, mercado mundial y ciclos de expansión. Se trata de una tesis interesante, puesto que, ciertas lecturas tienden a olvidar lo que podríamos llamar la "vocación universal del capitalismo". En segundo lugar, es importante insistir en el proceso de ruptura o transformación. Puesto que algunos autores contemporáneos tienden más bien a observar las líneas de continuidad entre el capitalismo clásico y las formas actuales de capitalismo, en algunos casos, prácticamente anulando cualquier tipo de diferencia. Al menos en lo que Foucault presenta en *El nacimiento de la biopolítica*, se pueden observar transformaciones importantes que el francés enfatiza a través de la diferenciación entre neoliberalismo y liberalismo clásico, entendiendo ambas cosas en sentido estrictamente económico. Es importante recalcar que Hardt y Negri observan también esta ruptura o transformación.

⁴²¹ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 25.

Con todo, sin subestimar esta líneas ciertas importantes de continuidad, creemos que conviene hacer notar que lo que solía ser un conflicto o una competencia entre varias potencias imperialistas ha sido reemplazado en muchos sentidos importantes por la idea de un único poder que ultradetermina a todas las potencias, las estructura de una manera unitaria y las prácticas según una noción común del derecho que decididamente es poscolonial o postimperialista⁴²².

Si relacionamos lo que está presentando Negri con lo que se decía en la cita anterior, las líneas de continuidad y ruptura no se establecen sólo entre las formas del capitalismo; sino que, también en las formas de dominio. En principio, la perspectiva expansiva y universalizante del capitalismo que podríamos llamar clásico se corresponde con una etapa imperialista en cuanto a las formas de dominación; en cambio, esta nueva "vocación universal" del capitalismo de los límites de la modernidad, se correspondería para Negri con las formas de dominación imperial. Es interesante, Foucault también lo ha comentado a propósito de los cambios entre el mercantilismo y el monetarismo⁴²³. Lo que Hardt y Negri buscan enfatizar es que por una parte esta universalización debe considerarse en relación con el capitalismo; pero esto no debe reconducir a un análisis del capitalismo clásico, es decir, anular la transformación. Que el capitalismo sea parte de él y parte importante, estructurante, no quiere decir que no exista un nuevo paradigma de poder y soberanía. O dicho salvajemente, que esto sea una transformación del capitalismo, no quiere decir que haya que reconducir su explicación a un análisis marxista clásico; porque las condiciones del problema han cambiado. Es evidente que una advertencia de este tipo puede resultar innecesaria por muchas razones; pero también es cierto que los autores conocen sobradamente la resistencia de ciertas tradiciones marxistas a admitir cambios estructurales de análisis. Quisiera comentar un último aspecto de la cita anterior, pues vuelve a complicar las cosas con esta mención a "un único poder". ¿En definitiva hay un único poder, un sujeto, o no lo hay; y por el contrario lo que hay son procesos descentrados, sujetos múltiples, desterritorialización? Repito la respuesta de Hardt y Negri es circular: 'este nuevo poder es el imperio, este nuevo sujeto es el imperio'; pero además de circular, confusa: 'pero es un sujeto que no es un sujeto, sino algo más complejo, descentralizado, desterritorializado'. Me parece que esto no es sólo una insuficiencia léxica, sino que falta por despejar conceptualmente la cuestión. Me parece, también, que esto podría plantearse de manera más simple mediado por la idea de gubernamentalidad: 'Aquí no hay un sujeto; sino muchos y múltiples, no hay un solo poder, sino toda una haz de relaciones de fuerzas. No obstante, hay un principio por el que operan, que se ha vuelto cada vez más común. Más que acuerdos jurídicos, tratados o coincidencias explícitas,

⁴²² NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 25.

⁴²³ El mercantilismo coexistía con una doble lógica política que Foucault llama de *limitación externa e ilimitación interna*; es decir, que la lógica de la competencia entre los Estados exigía cierto haz de relaciones que van desde la diplomacia y los acuerdos comerciales, hasta la guerra. Se trata de una política de equilibrio o de balanza comercial, que estructura las relaciones de fuerza. Pero esto también coincide con un principio de ilimitación interna. Mientras en la política exterior hay que tener límites precisos para mantener la balanza comercial; la política interna sigue el principio contrario de ilimitación del poder, de llegar a todos los espacios, es lo que conocemos como principio de policía.

opera este principio tácito de organización, esta gubernamentalidad que tiene como elemento central de definición la economía política'. Ya un poco fuera de Foucault, aunque no completamente se podría añadir: 'un principio neoliberal de economía política' que configura tanto un régimen de producción material como inmaterial.

Muchos han criticado el *affaire* de Negri con el pensamiento de Deleuze y Foucault, en realidad, aquí hay que lamentar lo contrario, que este contacto no sea mayor.

3.3.7. Relectura de la Sociedad de control.

...en este paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, se logra establecer plenamente la relación cada vez más intensa de implicación mutua de todas las fuerzas sociales, objetivo que el capitalismo había perseguido a lo largo de todo su desarrollo⁴²⁴.

La idea de sociedad de control es un elemento clave para entender la propuesta de imperio. Así al menos lo declaran sus autores en múltiples ocasiones, y como lo atestigua el epígrafe. El imperio coincide con el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Esto remite a Foucault⁴²⁵, pero especialmente a Deleuze, como ya se ha tratado extensamente en una sección anterior. Por lo cual hay que asumir lo que Deleuze ya ha propuesto sobre este concepto. Por ejemplo es interesante que Hardt y Negri reutilicen la argumentación deleuziana, es decir, para explicar las sociedades de control, hay que partir explicando la sociedad disciplinaria, que es la misma línea argumental que sigue el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. En la cita a continuación, Hardt y Negri replican la explicación de Deleuze e incluso la enumeración de los lugares de encierro es prácticamente la misma.

La sociedad disciplinaria es aquella en la que la dominación social se construye a través de una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas. El objetivo de hacer trabajar a esta sociedad y de asegurar la obediencia a su dominio y a sus mecanismos de inclusión y/o exclusión se logra mediante la acción de instituciones disciplinarias (la prisión, la fábrica, el Instituto neuropsiquiátrico, el hospital, la Universidad, la escuela, etcétera.) Que estructuran el terreno social y presentan las lógicas adecuadas a la «razón» de la disciplina⁴²⁶.

Esta caracterización de la sociedad disciplinaria me parece en términos generales correcta, y además amplía en cierto sentido muchas de las comprensiones de las sociedades disciplinarias más extendidas. En este caso, sirve para mostrar la dependencia directa de *Imperio* respecto al *Post-scriptum* de Deleuze; pero también para hacer evidentes sus interrupciones. Por ejemplo el rasgo de mayor flexibilidad que las sociedades de control tendrían respecto a las sociedades disciplinarias, al mismo tiempo que una intensificación de la normalización.

⁴²⁴ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 39.

⁴²⁵ “Ante todo la obra de Foucault nos permite reconocer una transición histórica, propia de una época, de las formas sociales: el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 37.

⁴²⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 37-38.

...la sociedad de control podría caracterizarse por una intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, a diferencia de la disciplina, este control se extiende mucho más allá de los lugares estructurados de las instituciones sociales, a través de redes flexibles y fluctuantes⁴²⁷.

La relación con el Post-scriptum sobre las sociedades de control sigue siendo fuerte, algunos de los adjetivos del pequeño texto deleuziano como *flexibles* y *fluctuantes*, que sirven para caracterizar la sociedad de control, son utilizados tal cual por Hardt y Negri, y a la vez, hay elementos diferenciadores. El principal es la convicción de Hardt y Negri de que los aparatos normalizadores se intensifican y despliegan en la sociedad de control. Sin embargo esto no es tan evidente para Deleuze. Pues, Foucault se ha referido a aquello que sustituiría a las disciplinas como una forma de poder distinto al poder normalizador, de hecho, más sutil, más sofisticado, menos evidente. Esto es lo que ha planteado bajo la idea de *seguridad*, primero y luego como regulación⁴²⁸. Por otra parte, el propio Deleuze, no es tan claro en el asunto pues en el Post-scriptum, básicamente caracteriza a través de ejemplos y casos, algunos de ellos pueden considerarse normalizadores, y otros en cambio, siguiendo el lenguaje foucaulteano, debería considerarse rasgos de regulación o seguridad. En realidad Hardt y Negri tendrían que aclarar que quiere decir *intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario*; pues Foucault con mucha claridad había apuntado en la dirección contraria y Deleuze en buena medida también; es decir, a que este nuevo modelo opera de manera distinta. Me parece que en este sentido la elección de Hardt y Negri para caracterizar la sociedad de control termina por alejarlos de las propuestas

⁴²⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 38.

⁴²⁸ “Ahora querría retomar la comparación entre la tecnología regularizadora de la vida y la tecnología disciplinaria del cuerpo de la que les hablaba hace un rato. Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfasaje cronológico y que están superpuestas. Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. Y, por otro lado, tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos”. FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad*, p. 225. Incluso Foucault utilizará en una ocasión la expresión *sociedad de seguridad* en esta misma línea. La cita anterior corresponde a la última clase de *Hay que defender la sociedad* La famosa clase del 17 de Marzo en la que habla del biopoder; la cita siguiente corresponde al Inicio de *Seguridad, Territorio, Población*. “¿Podernos decir que en nuestras sociedades la economía general de poder está pasando a ser del orden de la seguridad? Querría hacer aquí una suerte de historia de las tecnologías de seguridad; tratar de ver si se puede hablar realmente de una sociedad de seguridad. Sea como fuere, al hablar de sociedad de seguridad querría simplemente saber si hay, en efecto, una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o, en todo caso, está dominada por ella”. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 26-27. Como he presentado en el primer capítulo, posteriormente Foucault preferirá el término “regulación” e incluso propondrá un segundo nombre para el curso en torno a la idea de Gubernamentalidad. Lo importante de estas modificaciones léxicas es que apuntan en una misma dirección, hay una concordancia entre estos modelos de seguridad, regulación o gubernamentalidad, que los distinguen de las disciplinas y la anatomopolítica.

no sólo de Foucault; sino también de Deleuze. Y los conduce finalmente a pensar la sociedad de control bajo el modelo del gran encierro.

En otras palabras, la crisis significa que hoy los encierros que acostumbraban a definir el espacio limitado de las instituciones se han roto, de modo que la lógica que una vez funcionó principalmente dentro de las paredes institucionales se extiende ahora por todo el terreno social. Adentro y afuera se están volviendo indistinguibles⁴²⁹.

En realidad a pesar de las referencias y menciones directas, e incluso de los gestos evidentes de Hardt y Negri por replicar el léxico deleuziano, la idea de sociedad de control que presentan es confusa; pues por una parte insisten en la mayor flexibilidad, en la composición de red; pero por otra parte siguen pensando el modelo de la sociedad disciplinaria a una escala mayor, más tecnológica y virtual; pero todavía más anatomopolítica que realmente biopolítica. Si se recuerda la serie de preguntas que Negri realizaba al planteamiento de Foucault en *Guías*, estas preguntas eran antecedidas por una reflexión sobre una biopolítica que deja de ser policial. *“La biopolítica nace como ciencia de policía, como una tecnología ligada al obrar del Estado, y luego se representa como un tejido general que concierne a toda la relación entre Estado y sociedad”*⁴³⁰. Pues bien, tal reflexión y las preguntas que antecedían siguen siendo importantes; pero ahora hay que aplicarlas sobre esta idea de sociedad de control. ¿Hay que entender entonces que la función policial desaparece en esta nueva etapa biopolítica de la sociedad de control, o por el contrario que se extiende al desaparecer la lógica del encierro? La lectura de Foucault me parece clara, surge algo nuevo, distinto, aunque la vieja policía y las disciplinas sobreviven en un lugar secundario, y estos nuevos dispositivos se montan y superponen sobre aquellos que les antecedieron y que ahora son rearticulados por este nuevo eje. No es sólo un nuevo rostro del poder, es en efecto toda una nueva tecnología. La respuesta de Hardt y Negri me parece dubitativa, parece que esta sociedad de control es a ratos más regulativa y a otros más disciplinaria, desaparecen los lugares de encierro, pero también desaparecen las distinciones de dentro y fuera, por lo cual no hay un afuera del imperio, de la sociedad de control⁴³¹. Las disciplinas ya no son contenidas en los lugares de encierro sino que prosperan

⁴²⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 164.

⁴³⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 86.

⁴³¹ Este es un tema de la mayor importancia para Hardt-Negri. En *Imperio*, desde la consideración de la crisis de los lugares de encierro se pasa al quiebre de la dinámica adentro y afuera como metáfora general de los nuevos esquemas sociales globalizados e imperiales. *“En todo caso, es falso afirmar que podemos (re) establecer las identidades locales que en cierto sentido están fuera [outside] y protegerlas contra las corrientes globales del capital y el Imperio”*. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, 57. También esta consideración general tiene consecuencias táctico-políticas. *“Deberíamos encontrar el modo de terminar de una vez y para siempre con la búsqueda de una postura exterior [outside], de un punto de vista que imagina una política pura. Tanto en la teoría como en la práctica, sería mejor entrar en el terreno del Imperio y afrontar sus flujos homogeneizadores y heterogeneizadores en toda su complejidad, basando nuestro análisis en el poder de la multitud global”*. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 58. En este sentido, no hay un afuera, un espacio exterior al poder. *“En la constitución del Imperio ya no existe un espacio «exterior» [outside] al poder y, por lo tanto, ya no existen eslabones débiles, si por ello entendemos puntos exteriores en los cuales las articulaciones*

en nuevos medios. Es interesante como Hardt y Negri retoman el problema de la excepción en tanto función policial que debe imponerse a una realidad fluctuante.

En esta esfera, la función de la excepción es muy importante. Para poder controlar y dominar una situación tan completamente fluida, es necesario conceder a la autoridad interviniente (1) la capacidad de definir, en cada ocasión de manera excepcional, las demandas de intervención y (2) la capacidad de poner en marcha las fuerzas y los instrumentos que puedan aplicarse de diferentes maneras a la diversidad y la pluralidad de los acuerdos que estén en crisis. Así surge, en nombre de la excepcionalidad de la intervención, una forma de derecho que en realidad es un *derecho de policía*⁴³².

Si se relaciona esto con lo anterior, pareciera que se está describiendo lógicas contradictorias. Por una parte Hardt y Negri coinciden con el lenguaje de las sociedades de control presentado por Deleuze, o el lenguaje de la *salida de las sociedades disciplinarias*; pero al mismo tiempo se vuelve a las disciplinas, a partir de un efecto de contraste y se denuncia el carácter altamente policial del Imperio en la medida que tiene que hacer frente a esta nueva realidad más fluida o fluctuante. Como es posible apreciar, los temas comienzan a tocarse y el contacto entre ellos es altamente problemático. De modo que, el Imperio es un nuevo poder soberano, pero no al estilo del poder soberano descrito por Foucault; sino de una soberanía biopolítica, que coincide con lo que había planteado Deleuze sobre las sociedades de control; pero también coincide con su contrario, es decir, con las formas de intervención policial llevadas al máximo a través del recurso a la excepción⁴³³, asunto que es de capital importancia para Agamben. Al mismo tiempo esto se explica por el efecto de protección negativa, o inmunitario, en lenguaje de Esposito, que

del poder global son más vulnerables. Para poder adquirir significación toda lucha debe golpear en el corazón del Imperio, en su fortaleza". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, pp. 68-69. Incluso, uno de los acápites del texto recibe el singular título de "*Ya no existe lo exterior*" [*There is no more outside*] Ver. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, pp. 178ss.

En este punto la traducción de Alcira Bixio, publicada por Paidós y que aquí utilizo, resulta menos convincente que la traducción de Eduardo Sadier, que circula digitalmente en una edición informal. Bixio traduce *outside*, según la ocasión por "fuera", "más allá", "exterior", "espacio exterior" o incluso como en una de las citas anteriores "postura exterior"; mientras que para Sadier la traducción es siempre "afuera". Se trata de un término importante, que Hardt y Negri destacan en el inglés original y que entrega unidad al análisis, pues el Imperio se presenta a sí mismo como un *outside* de la historia, pero al mismo tiempo ya no hay un *outside* al poder. En definitiva, la desaparición del *outside* es una de las claves interpretativas de todo el texto, por lo cual conviene tratarlo como un término unitario, como lo hace Sadier. Además esto muestra el carácter contradictorio de las dos ideas que hay en juego: a) La posición del Imperio respecto a la historia es la suspensión. Vale decir que la realidad imperial es una suerte *outside* de la historia, pretensión que Hardt y Negri critican, evidentemente porque inmoviliza la historia; b) Pero al mismo tiempo están dispuestos a asumir que no hay *outside* del Imperio, lo cual parece una concesión hecha sin el combate suficiente que se esperaría como consecuencia de la primera denuncia. De modo que rechazan la pretensión imperial de estar fuera de la historia y al mismo tiempo aceptan que no hay un afuera de esta lógica imperial.

⁴³² HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 32.

⁴³³ "*El poder jurídico para regir en caso de excepción y la capacidad de desplegar la fuerza policial son pues dos coordenadas iniciales que definen el modelo imperial de autoridad*". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 32.

explica la excepción. En cierta medida, hay algo de confusión; pero también Hardt y Negri logran avistar al menos a ratos que en realidad se trata de lógicas diversas aunque convergentes que se superponen.

El imperio está emergiendo hoy como el centro que sustenta la globalización de las urdimbres productivas y lanza su red ampliamente inclusiva con la intención de abarcar todas las relaciones de poder que se dan dentro de este orden mundial; y al mismo tiempo despliega una poderosa función policial contra los nuevos bárbaros y los esclavos rebeldes que amenazan ese orden⁴³⁴.

La forma de plantearlo probablemente no sea la más adecuada. Pero lo que me parece necesario rescatar es que se trata de lógicas que pueden articularse, superponerse y también oponerse. La idea de sociedad de control, en relación con las ideas de seguridad, regulación y gubernamentalidad, me parece interesante e incluso la fórmula “sociedad de control” puede que tenga un carisma especial respecto de las otras. Pero en estos tránsitos ha acumulado más dificultades que claridad conceptual. Esto no significa que haya que renunciar a su uso; pero me parece que es importante reconducirla a un lógica diagramática. Según Hardt y Negri ‘sociedad de control’ y ‘biopolítica’⁴³⁵ son dos de los elementos caracterizadores del Imperio, con lo cual todo trabajo de clarificación conceptual en torno a esta categoría, ayuda por supuesto a clarificar la idea misma de Imperio

⁴³⁴ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 35.

⁴³⁵ “Estas dos concepciones de la sociedad de control y del biopoder describen aspectos centrales del concepto de imperio. El concepto imperio es el marco que debe entenderse la nueva omniversalidad de los sujetos y es el fin a que conduce el nuevo paradigma de poder”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 40.

3.3.8. La multitud como contrafuerza del diagrama.

La multitud tendrá que intentar nuevas formas democráticas de un nuevo poder constitutivo que algún día nos convoca a través de imperio y nos permita superar su dominio⁴³⁶.

La propuesta de una biopolítica afirmativa, se veía enraizada en una serie de preguntas: ¿Acaso la vida no se ha convertido en un poder?; pero estas preguntas engarzan también con el problema de las representaciones políticas. Así como una representación de la comunidad que depende de una identidad, de un origen común, o de un destino común, se encamina en una dirección política; al mismo tiempo, la representación de un sujeto político encamina hacia otra. De este modo, todo el análisis del paso del cuerpo individual a las poblaciones no podría encaminarse a la reconstitución de un sujeto unitario, cuerpo social o pueblo. Esta es la necesidad interna que todo el planteamiento de Imperio tiene ¿Cómo formular un sujeto político tomando en cuenta, el problema de las poblaciones, la transformaciones del capitalismo, las necesidades de lucha de la actualidad globalizada y que al mismo tiempo pueda sustraerse a la tiranía de lo uno y a la lógica de la identidad? La respuesta de Hardt y Negri: multitud.

El concepto ya está en *Imperio*, aunque las formulaciones más claras, me parece que pueden encontrarse en un texto posterior, casi tan célebre como *Imperio* aunque con un tenor teórico muy distinto. Me refiero a *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio*. El recurso más claro para comenzar, es la doble comparación que Hardt y Negri hacen de la palabra *Multitud* en relación a *Pueblo*, por una parte; y en segundo lugar a palabras como turba, masa, entre otras.

El pueblo es uno. La población, obviamente, se compone de numerosos individuos y clases diferentes, pero el pueblo sintetiza o reduce estas diferencias sociales en una identidad. La multitud, por el contrario, no está unificada, sigue siendo plural y múltiple. Por eso la tradición dominante de la filosofía política postula que el pueblo puede erigirse en poder soberano y la multitud no⁴³⁷.

La comparación resulta muy clara. En términos teóricos, esta lejanía de lo uno, el querer sustraerse al juego de las identidades que anula la multiplicidades y las diferencias me parece que remite a las propuesta deleuzianas que ha sido tratadas, en una sección anterior. Esta política de las diferencias, busca rescatar las singularidades que el juego de la identidad anula. Por otra parte, teóricamente el concepto de multitud depende en última instancia de Spinoza.

⁴³⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 17.

⁴³⁷ HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 127.

Como es sabido, el concepto de multitud nace, en su formulación más rica, con Spinoza, que entiende con este término una multiplicidad de singularidades que se disponen en un orden determinado (...) Dicho concepto no estaba ausente del pensamiento político moderno anterior a Spinoza, pero cuando aparecía se caracterizaba negativamente (...) *En Spinoza*, en cambio, *el concepto de multitud asume un sentido propio en la medida en que falta una idea de causación exterior*. Rígidamente inmanentista y materialista, Spinoza niega la posibilidad de cualquier causa exterior a la realidad⁴³⁸.

Aquí hay bastante que comentar, aunque puede desviarnos fácilmente, por lo cual quiero quedarme con un aspecto que vuelve a apuntar a Deleuze. Este concepto, Multitud, hablaría de una posición que busca una radical inmanencia, en términos causales, como se explica respecto a Spinoza; pero también en términos teleológicos. Lo cual es importante si se le compara con los conceptos de la tradición política, particularmente en este caso con el concepto de pueblo, no sólo unitario; sino que también, podríamos añadir, con una vestidura teleológica importante. La segunda comparación se orienta a una serie de sujetos colectivos.

Por eso conviene contrastar el concepto de multitud con una serie de otros conceptos que designan colectivos plurales como las gentes, las masas y la turba. (...) Los componentes de las masas, de las turbas, de las gentes, no son singularidades, como lo evidencia el hecho de que sus diferencias desaparecen fácilmente en la indiferenciación del conjunto, además, estos sujetos sociales son fundamentalmente pasivos, en el sentido de que no son capaces de actuar por sí mismos, de que necesitan ser conducidos. La gente, o las turbas, o la chusma pueden ejercer efectos sociales –a veces, unos efectos terriblemente destructivos–, pero no actúan por voluntad propia. Por eso son tan vulnerables a la manipulación externa. Con el término de multitud, en cambio, designamos a un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido⁴³⁹.

No hace falta repetir los elementos mencionados por Hardt y Negri, son lo suficientemente claros por sí mismos, respecto a la distancia que la multitud tendría con todos estos otros conceptos colectivos. Pero creo que hay otros dos elementos que vale la pena comentar, por un parte es notorio que el concepto permanezca en singular, que sea ‘multitud’ y no ‘multitudes’. Quizás sea un detalle; pero cuando Deleuze opta por hablar de ‘multiplicidades’ y no de ‘multiplicidad’, lo hace por un criterio que conviene tomar en cuenta. Quiere sustraerse de la dialéctica de lo uno y lo múltiple, o lo uno y la multiplicidad que termina definiendo lo múltiple en forma negativa por contraste y en dependencia a lo uno. Cuando en realidad lo que interesa a Deleuze es mostrar que lo uno es una imposición epistémica sin consistencia ontológica. Lo segundo es que *la multitud actúa partiendo de lo común*. Se trata de algo con cierta relevancia, pues si no hay sujeto unitario del tipo pueblo, pero la multitud de singularidades es viva y actuante, ¿lo es a propósito de qué, a partir de qué? La solución –lo común– no deja de ser problemática, como lo ha mostrado por una parte Nancy y por otra Esposito. En realidad una idea radical de multitud, requiere

⁴³⁸ NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 113.

⁴³⁹ HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 128.

plantear que no hay algo en común en este sujeto que propugna -raza, lengua, religión- ¿Qué podría ser lo común, políticamente hablando, de una multitud global, como la que plantean Hardt y Negri? En realidad me parece que el problema de lo común y de la comunidad en este caso se revela en toda su magnitud.

La multitud así concebida está convocada a transformarse en una forma de poder. De hecho, el tipo de poder constituyente, que se oponga al dominio del imperio. O que ocupe el Imperio. Es decir que se manifiesta como contrapoder en sus tres facetas: resistencia, insurrección y poder constituyente⁴⁴⁰. En este sentido la multitud se opone al dominio de imperio, pero no a toda forma política; por el contrario busca un tipo de *democracia absoluta*, siguiendo nuevamente la estela de Spinoza⁴⁴¹. Esta particular idea de democracia resulta antagónica a las formas del imperio; y por tanto, muestra que las formas del imperio no serían formas democráticas, o serían formas falsamente democráticas. Es decir, tiene un componente crítico inherente a las actuales formas de la democracia que parece un elemento esencial de cualquier teoría política que quiera hacerse cargo del presente. Pero al mismo tiempo, extiende este componente crítico a las teorías políticas modernas en general⁴⁴², como es recurrente en las recepciones de los discursos sobre el biopoder y también esperable en la medida que todo el problema remite a Spinoza.

Evidentemente, así pensada la multitud es un programa. Se trata de un tipo de subjetividad política múltiple a construir⁴⁴³, que tiene una base material, es decir, la multitud como fuerza de trabajo en el contexto actual del capitalismo posfordista o biopolítico.

⁴⁴⁰ “Así, el concepto de contrapoder nos parece fundamental para abordar estos nuevos contenidos de la democracia absoluta de la multitud. El concepto de contrapoder consiste principalmente en tres elementos: resistencia, insurrección y poder constituyente”. NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, p. 103.

⁴⁴¹ “Para decirlo claramente: es necesario que el objetivo del contrapoder no sea la sustitución del poder existente. Su actividad debe proponer, por el contrario, formas y expresiones diversas de libertad colectiva. Si queremos definir el contrapoder, dentro de las actuales formas posmodernas del poder, y en su contra, debemos insistir incesante y vehementemente en que nosotros no pretendemos conquistar ni apropiarnos del viejo poder por medio del contrapoder, sino desarrollar una nueva potencia de vida, de organización y de producción”. NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, pp. 161-162.

⁴⁴² “Una de las verdades recurrentes de la filosofía política es que sólo uno puede mandar: el monarca, el partido, el pueblo o el individuo. Los sujetos sociales que no están unificados, sino que permanecen múltiples, solo pueden ser mandados pero no mandar. En otras palabras, todo poder soberano forma necesariamente un cuerpo político en donde hay una cabeza que manda, unos miembros que obedecen y unos órganos cuyo funcionamiento conjunto sustenta al soberano. El concepto de multitud desafía esa verdad aceptada de la soberanía. La multitud, aunque siga siendo múltiple e internamente diferente, es capaz de actuar en común y, por lo tanto, de regirse a sí misma. En vez de un cuerpo político, en donde uno manda y otros obedecen, la multitud es carne viva que se gobierna a sí misma”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 128.

⁴⁴³ “Ahora nos planteamos la tarea de investigar la posibilidad de que esa carne productiva de la multitud se organice de otra manera y descubra una alternativa al cuerpo político global del capital. Nuestro punto de

Desde la perspectiva socioeconómica, la multitud es el sujeto común del trabajo, es decir, la carne verdadera de la producción posmoderna, y al mismo tiempo el objeto al que el capital colectivo trata de convertir en cuerpo de su desarrollo global. El capital quiere que la multitud se convierta en unidad orgánica, exactamente como el Estado desea convertirla en pueblo. En este punto es donde empieza a emerger, a través de las luchas del trabajo, la figura biopolíticamente productiva y real de la multitud⁴⁴⁴.

Quisiera cerrar la problemática de la multitud apuntando a un elemento que aparece en diversos pasajes y que se nota puntualmente en esta última cita con la que he traído a dialogar a Hardt y Negri. Hay aquí un cierto lenguaje en torno al organismo, los órganos, la carne y otras figuras similares, figuras corporales, que aún no está suficientemente despejado, pues apunta a direcciones fundamentalmente distintas en términos de sus derivas políticas. Retomaré este asunto a partir de Esposito y especialmente en una discusión que me interesa sostener entre el *vitalorganicismo* y la propuesta del Cuerpo sin Órganos. Me parece que este gesto léxico, si bien debe ser interpretado como un acercamiento a Deleuze, encierra más de una complejidad.

3.3.9. Síntesis y proyecciones.

A) *El papel operacional de la noción de biopolítica*. Los análisis de Foucault, e incluso de Deleuze en el proyecto general de la trilogía de Hardt y Negri, son herramientas auxiliares, que se utilizan en conjunto con otras herramientas conceptuales de lo que podríamos considerar discursos críticos actuales, y su papel fundamental es auxiliar a un posible análisis marxista de las nuevas condiciones del capitalismo actual y sus transformaciones; pero asumiendo las críticas al economicismo, teleologismo o cientificismo de las interpretaciones marxistas tradicionales orgánicas.

B) *Economía política*. Hardt y Negri recogen la dirección que estos análisis sobre el biopoder habían tomado en las propuestas de Foucault, aunque la evidencia muestra que no hay una incorporación de *El Nacimiento de la biopolítica*; sino que tal cercanía hacia una crítica a la economía política se explicaría por la permanente presencia de Marx, lo que también puede encontrarse en el léxico y el análisis utilizado. En realidad muchas de estas propuestas se verían enriquecidas al incorporar los planteamientos de Foucault aún ausentes.

partida será el reconocimiento de que la producción de subjetividad y la producción de lo común pueden entablar una relación simbiótica en espiral. En otras palabras, la subjetividad se produce mediante la cooperación y la comunicación, y a su vez, esa subjetividad origina nuevas formas de cooperación y de comunicación, que generan a su vez una nueva subjetividad, y así sucesivamente. En esta espiral, cada movimiento sucesivo, de la producción de subjetividad a la producción de lo común, trae consigo un demento innovador que enriquece la realidad". HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, pp. 224-225.

⁴⁴⁴ HARDT, Michael; NEGRI Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, p. 129.

C) *La noción de vida, y las formas de vida.* En este punto hay ciertas tensiones a mi juicio no resueltas. Mientras se reconoce que otras recepciones de los análisis del biopoder han colectado una noción de vida biologizante, que incluso se cualifica como reaccionaria; por otra parte aquí también hay una noción de vida considerada como potencia que está aún despejar. Es sobre este punto que se considera una noción de biopolítica afirmativa como capacidad de resistencia e incluso capacidad de institución y constitución. Sobre esto en particular prefiero ser más cauto y por supuesto que es necesario considerar en primer lugar las capacidades de resistencia al biopoder y luego, las estrategias de insurrección y poder constituyente; aunque no veo la necesidad de considerar esto como una biopolítica afirmativa, lo que contribuye a mi juicio a debilitar el concepto de biopolítica al proliferar innecesariamente su uso.

D) *El vocabulario político, y su relación con la tradición política moderna.* En este punto debo tomar distancia de los planteamientos de Hardt y Negri, pues si bien el proyecto político general de una democracia radical, entendida como democracia del común, república del común, o Common Wealth, parece interesante, se tiende a concebir ésta por oposición a la formación moderna-colonial-racista, en que quedan comprendidos los proyectos políticos modernos; esto explica la voluntad inaugural, por ejemplo de un *nuevo vocabulario político moderno*. Aquí me parece necesario ser cuidadosos, si bien la crítica del propio Foucault y de los otros teóricos en juego apunta a mostrar cómo las formaciones modernas han resultado ser formaciones de dominación, no hay que perder de vista que al mismo tiempo los proyectos políticos modernos son también procesos emancipatorios, de la cosmovisión medieval, del *ancien régime*, de la fundamentación teológica del poder, de los regímenes monárquicos, etc. Por tal razón, parece innecesario refundar todo el léxico político moderno, más bien, sería conveniente una relaboración crítica y estratégica de los conceptos políticos modernos; como es el caso por ejemplo de democracia y Common Wealth, que de hecho son conceptos claves de estos procesos políticos modernos.

E) *La noción de imperio y sus diagnósticos asociados.* Me parece que de la batería de análisis presentados uno de los más débiles puede ser la noción misma de Imperio. Hay que asumir que con ella quiere entregarse un diagnóstico de las transformaciones en la soberanía nacional y su relación con las nuevas formas del Capital. No obstante, hay que ser conscientes también, que en *Multitud* se renuncia a mucho del diagnóstico presentado en *Imperio* y sus formas de control y a partir de entonces se afirmará, con más de alguna duda explícita, a veces el modelo del control, a veces el modelo de la guerra. En cualquier caso hay que entender el diagnóstico de *Imperio* supeditado al proyecto de *Common Wealth*.

3.4. EL PARADIGMA INMUNITARIO.

3.4.1. Introducción:

3.4.1.1. Ciclos en los trabajos de Esposito:

Los trabajos de Esposito pueden mirarse como un conjunto, al menos desde dos criterios distintos. Por una parte, podrían considerarse tres ciclos temáticos. El primero en torno a un proyecto en torno a la categoría de *lo impolítico*. Se encontrarían en este primer ciclo, textos como *Categorie dell'impolitico* de 1988, publicado en versión castellana por la editorial argentina Katz en 2006 y *Nove pensieri sulla politica* de 1993, publicado por Trotta en 1996 como *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política*. La idea de lo impolítico es un punto de partida, aunque nunca completamente abandonado, en el sentido de que la perspectiva *impolítica* sigue estando presente como tonalidad básica del discurso de Esposito. En los textos de este primer ciclo no hay referencias a los discursos sobre el biopoder, ni tampoco aparece Foucault como una fuente ideográfica importante o como interlocutor. Si bien conviene tener a la vista la idea general de lo impolítico, los textos de este primer ciclo no entroncan directamente con la materia de la presente investigación.

El segundo ciclo, es el que tiene más relación con los discursos sobre el biopoder; consecuentemente será el ciclo más importante para la presente investigación. Este segundo ciclo podría considerarse el 'ciclo del *munus*'. Puesto que las dos categorías centrales *Communitas* e *Immunitas*, tienen su raíz común en el problema del *munus*, lo cual busca evidenciarse al presentarlas en latín, y particularmente con los acercamientos etimológicos a ambas categorías. Los textos comprometidos en este ciclo son en primer lugar *Communitas. Origen y destino de la comunidad*; también *Immunitas, Protección y negación de la vida*. Y finalmente *Bíos. Biopolítica y Filosofía. Communitas* data de 1998 y fue publicado por la turinense Einaudi; la versión castellana se debe a la editorial argentina Amorrortu en 2003. *Immunitas* fue publicado en 2002 en el original italiano y en castellano el 2005. Finalmente *Bíos* publicado en italiano el 2004 y en castellano el 2007. Las casas editoriales se mantienen. Hay un último libro que incluir en este ciclo. Este libro es *Termini della politica. Communità, immunità, biopolitica*, se publicó el 2008 en italiano y el 2009 en castellano con alguna modificación y bajo el título *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Este texto es bastante fructífero a la hora de explicar algunas indecisiones de los trabajos anteriores y aclarar las

posturas de Esposito frente a algunas cuestiones fundamentales. En realidad es una compilación de artículos publicados por Esposito en diferentes revistas, más una introducción de Timothy Campbell⁴⁴⁵, que lamentablemente la versión castellana no recoge. Aunque, como elemento a favor, la versión castellana incorpora un prólogo muy útil, titulado *De lo impolítico a la biopolítica*. Este prólogo recorre de manera retrospectiva el trazado de gran parte del trabajo del pensador italiano, con lo cual equivale a una suerte de introducción, con la ventaja de haber sido elaborada por el propio Esposito. El original italiano ha sido publicado en Milán por la editorial Mimesis, y la versión castellana, por Herder; con lo cual, es el primer libro de Esposito publicado en España después de 15 años. Los textos más antiguos compilados en este volumen datan de 1996 y los últimos corresponden al 2006, con lo cual hay una década de distancia al interior del texto mismo y aquello se nota en algunas de sus tonalidades. Aunque el texto desborda la temática del *munus*, parece la mejor opción asumirlo como un epílogo de este mismo ciclo, pues en efecto hace las veces de un cierre para discusiones importantes. Como ya he dicho, este segundo ciclo es el más importante para la presente investigación; pues aquí es donde los discursos sobre el biopoder se cruzan con la investigación sobre la *immunitas*, que Esposito viene realizando.

Finalmente hay un tercer ciclo que ronda sobre la categoría de persona, donde el texto más importante es *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, publicado en 2007 en Einaudi, y 2009 en Amorrortu. Se trata de un ciclo distinto aunque relacionado con el anterior. En realidad no se seguirá desarrollando un discurso sobre el biopoder; sino que se asumirá lo ya planteado sobretodo en *Immunitas* y *Bíos*. Según Esposito, la categoría de 'persona' aparece en la actualidad como el eje articulador de los discursos que pretenden defender la vida, o que se encaminarían en el sentido de una política de la vida, que es también el fondo programático de Esposito. Sin embargo tal categoría requeriría ser deconstruida, toda vez que encierra un vacío jurídico. De este modo, a pesar de que en la actualidad distintos sectores sociales e ideológicos reivindican la idea de persona como el eje que permitiría hablar de dignidad humana, de derechos, o de una ética o política de la vida; para Esposito la categoría de persona es el dispositivo que provoca la cosificación de lo vivo, al distinguir una dimensión racional o volitiva, propia de la persona y las condiciones de animalidad, meramente biológicas. De este modo, la propuesta de Esposito es una filosofía de lo impersonal (*dell' impersonale*) que permitiera superar tales brechas. La conexión entre las categorías 'impolítico' e 'impersonal,' resulta evidente. El tema en este tercer ciclo es poner en cuestión las relaciones entre sujeto de derecho, noción de persona y la idea de naturaleza humana. Además de *Terza persona*, se ha publicado en castellano *El dispositivo de la persona* por

⁴⁴⁵ Campbell, ha traducido los textos de Esposito al inglés en las versiones de University of Minnesota Press para *Bíos* y de Stanford University Press para *Communitas*

Amorrortu, a fines del 2011 y *Diez pensamientos sobre la política* también en 2011, por Fondo de Cultura Económica, aunque ambos textos podrían evitarse sin mayor pérdida⁴⁴⁶.

3.4.1.2. Lo impolítico.

La idea de *lo impolítico*, o lo que queda encerrado en tal categoría resulta bastante complejo. El propio Esposito no ha explicado el asunto satisfactoriamente, sino hasta fecha muy reciente.

En términos generales proponer lo impolítico implica asumir un diagnóstico sobre las categorías políticas modernas y tiene como fondo el reconocimiento de una desnaturalización de la idea de sujeto, acompañada del desgaste de las categorías *tradicionales* de un discurso político que era el correlato de un proyecto como el de la modernidad. En este sentido, lo *impolítico* implica que las categorías políticas modernas, tales como: soberanía, bien común, derechos individuales, democracia, propiedad, libertad, por nombrar algunas, requieren un examen del cual puede resultar su adecuación o su agotamiento. No hay que pensar ingenuamente respecto a esto. Se trata de categorías no sólo utilizadas, sino fundamentales para entender la experiencia política actual. Y sin embargo, tal vigencia convive con un desgaste y una erosión profunda, que las revela cada vez más incapaces de proponer sentido a la experiencia política⁴⁴⁷. En lo que respecta a los discursos sobre el biopoder, implicaría que las nuevas categorías ahí estrenadas, por ejemplo la de biopolítica, podría ser asumida como parte de un nuevo léxico, y en cierto sentido esto es una de las claves de lectura del trabajo de Esposito al respecto. Como decía, durante bastante tiempo Esposito no ha presentado el asunto con demasiada claridad; por eso vale la pena tomar en cuenta lo que plantea Matías Saidel⁴⁴⁸ respecto a tal categoría.

⁴⁴⁶ Para mantener cierta honestidad hay que decir que ambos textos tienen un escaso valor; pues el primero corresponde a la compilación de dos conferencias prácticamente idénticas y que no aportan en realidad nada nuevo a lo planteado en *Terza persona*. Por el contrario se trata de conferencias que se dictaron en el marco de presentación de tal texto. La primera conferencia puede encontrarse bajo el título "Vida humana y persona" dictada en la Universidad del Salvador en Buenos Aires, el 25 de marzo de 2009. <<http://fyl.usal.edu.ar/fyl/leccion-magistral-roberto-esposito>>. De la segunda hay una traducción de Valentina Ariza, publicada en 2010 en <<http://www.espaenblanc.net/El-dispositivo-de-la-persona.html>>. Por otro lado, *Diez pensamientos sobre la política* es literalmente la reimpresión del texto de 1993, publicado en español en 1996 como *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política* con el añadido de un décimo artículo de 15 páginas titulado *Comunidad y Violencia*. Como se ve, ambos textos no son nuevos títulos, sino más bien un *affaire* editorial.

⁴⁴⁷ "... La filosofía política sufrió una profunda modificación. No porque repentinamente hubieran salido de escena categorías clásicas como las de derecho, soberanía y democracia: ellas continúan organizando el discurso político más difundido, pero su efecto de sentido se muestra cada vez más debilitado y carente de verdadera capacidad interpretativa... esas categorías necesitan ellas mismas el examen de una mirada más penetrante que a un tiempo las deconstruya y las explique". ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*. Trad. Carlo Molinari. Amorrortu, Buenos Aires, 2006. p. 23.

⁴⁴⁸ Investigador argentino que ha trabajado con Esposito en el *Istituto Italiano di Scienze Umane* en Nápoles, donde también realizó su doctorado. Saidel ha realizado algunas contribuciones interesantes al momento de sistematizar los discursos italianos sobre el biopoder.

...ese mismo libro (*Categorie dell'impolitico*), junto con *Nove pensieri sulla politica* parten de la afirmación de neta inspiración heideggeriana de que las categorías políticas modernas ya no logran expresar la realidad contemporánea y que se hace necesaria una renovación radical de las mismas. Lo impolítico era una especie de *kathekon* (sic) filosófico, una salida momentánea para poder seguir pensando la política sin tener categorías nuevas para proponer. Para ello se volvía necesario, mientras no hubiese un lenguaje alternativo, deconstruir las categorías que la filosofía política moderna había elaborado.⁴⁴⁹

Curiosamente, en los textos del primer ciclo -*Categorías de lo impolítico y Nueve pensamientos sobre la política*-, Esposito no explica directamente lo *impolítico*, más bien se acerca permanentemente a través de descripciones negativas. Se trata, sin duda de un concepto con historia. En cualquier caso si acogemos la explicación de Saidel, la intención fundamental de lo impolítico, es una suerte de deconstrucción de las categorías políticas modernas, de su utilización máxima en vistas a su agotamiento, hasta no encontrar un léxico más adecuado. Una entrevista de Esposito a un periódico argentino nos ayuda para aclarar la cuestión.

En el inicio de mi carrera trabajé a partir de la filosofía y las categorías de Heidegger. Ya que me centré en pensar una deconstrucción de las categorías propias de la política, sobre todo en lo impolítico, Heidegger fue fundamental para mí. Luego mi pensamiento siguió siendo consecuente en la línea de la deconstrucción y llegué a Derrida y Nancy. Posteriormente, sí, efectivamente viene Foucault pero también Hannah Arendt, que se tornaron centrales para el desarrollo de las cuestiones de la biopolítica. Y también Gilles Deleuze.⁴⁵⁰

Estas declaraciones son importantes; pues la relación de Esposito con las propuestas de Foucault es bastante instrumental. En la cita anterior, Esposito acepta la influencia de los trabajos de Foucault, pero como una influencia entre otras. De hecho si se analiza el planteamiento de fondo del problema de la *immunitas* el asunto central es un problema al que Foucault apenas prestó atención y es el de la comunidad, por el contrario éste sí resulta un problema central para autores como Bataille o Nancy. Por otra parte, lo que sí es muy evidente -y Esposito insistirá en ello en múltiples ocasiones- es el matiz deconstructivo de la *perspectiva impolítica*. Un tipo de perspectiva que el propio Esposito sitúa en primer lugar en relación al proyecto heideggeriano de *destruktion* de las categorías metafísicas en general, y también como un acercamiento a las propuestas de deconstrucción presentadas por Derrida. Prontamente Esposito centrará el diagnóstico en el léxico político moderno. Se trata de uno de los objetivos programáticos de su trabajo: la confrontación del léxico político moderno en general, aparejado

⁴⁴⁹ SAIDEL, Matías. *Reseña sobre Roberto Esposito y su mirada impolítica*. Transcripción de la ponencia "Communitas e Immunitas: Roberto Esposito entre Carl Schmitt y el liberalismo" expuesta en el II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, San Juan, Argentina, 9 Julio de 2007. Disponible en http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/saidel_esposito_impolitico.pdf

⁴⁵⁰ Diario perfil. Domingo 19 de Abril de 2009. Año III, Nº 0357. Buenos Aires, Argentina. *Entrevista a R. Esposito*, por Luis Fernández. Disponible en <http://www.diarioperfil.com.ar/edimp/0357/articulo.php?art=13915&ed=0357>

de la denuncia del vacío al que remiten los conceptos políticos usados en la actualidad. Esta misma perspectiva anima el tratamiento del problema de la comunidad, y posteriormente el de la categoría de persona. El problema fundamental para Esposito es un problema de las categorías. Evidentemente, esto no refiere sólo a un giro de la historia de la metafísica o a un problema de la relación entre los significantes, sino también a un problema político, pero que se expresa especialmente como desajuste categorial.

¿Por qué, desde entonces, esta sensación de vacío, este desecamiento semántico de nuestros términos políticos? Naturalmente, para responder a tales preguntas se podrían invocar las grandes transformaciones históricas que han convulsionado el escenario internacional tras las dos guerras mundiales y, no con menor fuerza, los cambios operados en las dos últimas décadas. Yo creo, sin embargo, por no dar una respuesta reductora o parcial, que debemos referirnos a una dinámica de más larga duración, que concierne a todo el léxico político moderno.⁴⁵¹

No hay que perder de vista esta operación, el problema fundamental que interesa a Esposito es de orden categorial. No se juega por supuesto sólo a ese nivel, es decir, no se trata sólo de un juego de palabras, de reemplazar unos conceptos por otros; pensar aquello sería reducir considerablemente las propuestas presentadas por el italiano. Hay de fondo un problema histórico-político, pero que no está separado de este problema categorial. Es decir, en cierto sentido los fracasos políticos del siglo XX, las nuevas hegemonías de poder, el vaciamiento de los conceptos jurídico-políticos están relacionados con el agotamiento de los conceptos políticos. Esto no quiere decir que todo lo anterior sea provocado por tal agotamiento; pero habría una correlación ineludible en estos procesos. Al mismo tiempo, esto debe rastrearse hasta los inicios de la modernidad; por esta razón Esposito recurre permanentemente a Hobbes. De hecho, Hobbes hace las veces de comodín: a través de Hobbes se puede entender la estructura de la soberanía y su carácter intrínsecamente contradictorio⁴⁵², también en Hobbes hay que rastrear el origen de la idea moderna de que la protección de la vida debe producirse artificialmente⁴⁵³; en razón de lo anterior, Hobbes sería la expresión de lo protoinmunitario⁴⁵⁴ y de la metáfora que relaciona

⁴⁵¹ ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 10.

⁴⁵² “Ya comienza a perfilarse aquí el carácter constitutivamente negativo de la inmunización soberana. Puede definírsela como una trascendencia inmanente, fuera del control de aquellos que, sin embargo, la produjeron como expresión de su propia voluntad. Esta es, precisamente, la estructura contradictoria que Hobbes asigna al concepto de representación: el representante —o sea, el soberano— es simultáneamente idéntico y distinto de aquellos a quienes representa”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 96.

⁴⁵³ “En contra de la concepción moderna, derivada de Hobbes, de que sólo se puede conservar la vida si se instituye una barrera artificial frente a la naturaleza, de por sí incapaz de neutralizar el conflicto e incluso proclive a potenciarlo, vuelve a abrirse paso la idea de la imposibilidad de una verdadera superación del estado natural en el estado político”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 29.

⁴⁵⁴ “Tal como la práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo del individuo, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural. En este sentido, cabe rastrear un prototipo de ella en la filosofía política de Hobbes: cuando este no sólo pone en el centro de su perspectiva el problema de la *conservatio vitae*, sino que la condiciona a la subordinación a un poder constrictivo exterior a

cuerpo y máquina engendrando un nuevo organicismo social⁴⁵⁵. Lo artificial –el Estado, la *máquina* del Estado- queda de algún modo imbricada con el *cuerpo* de lo social. Este particular *organismo*, se constituye a partir del “léxico político moderno” al que la perspectiva impolítica se opone. Lo impolítico se opone entonces a la operación hobbesiana, y esto implica una oposición a estas formas de organicismo, a la concepción de soberanía, a la separación entre estado de naturaleza y estado político, y evidentemente a la estructura contradictoria de la inmunidad que dice: para defender la vida hay que limitarla. Me permito destacar una última alusión de Esposito sobre Hobbes, a propósito de lo impolítico, porque permitirá dar varios pasos más y porque además sirve para animar un poco algunas de las discusiones más actuales en torno a los discursos sobre el biopoder.

Así, rehusando la lógica hobbesiana de neutralización del conflicto y situándose de este modo en sus antípodas, la perspectiva de lo impolítico rechaza igualmente todo retorno a la antigua representación teológico-política, toda declinación de lo político en términos de valor y todo lugar trascendente de fundación de lo político. Lo impolítico excluye la existencia de realidad alguna que escape a las relaciones de fuerza y de poder. Por eso, la extensión del poder coincide con la de la realidad.⁴⁵⁶

Creo que esta serie de afirmaciones pueden ayudar a perfilar esta “perspectiva impolítica”. Se trata, en definitiva, de una serie de oposiciones que deslindan una suerte de definición negativa. En primer lugar, Esposito se opone a la opinión que ve en Hobbes un pensador del conflicto; para Esposito Hobbes en realidad es un pensador que busca neutralizar el conflicto, que lo inmuniza. Evidentemente Hobbes, según esta perspectiva, logra ver el conflicto; pero toda la propuesta hobbesiana sería una justificación de su neutralización. De este modo, lo impolítico, por oposición, sería una filosofía que no neutraliza el conflicto, o incluso que lo explicita. Además sería un tipo de filosofía de la inmanencia, al menos políticamente hablando, en el sentido que no admite ningún tipo de causalidad a-histórica, ni eficiente ni semántica. Es decir ni una teología política que se conciba como explicación causal, pero tampoco como explicación simbólica o alegórica. De hecho, Esposito desconfía incluso de la metáfora organicista. En muchas ocasiones se nota una distancia recelosa con la *metaforología política*, incluso con aquella inmanentista, aunque la categoría de *immunitas* no está exenta de este carácter metafórico. Por otra parte, creo que la expresión “*antigua representación teológico política*”, podría también perfectamente acompañarse de un añadido “*ni tampoco las nuevas, modernas o más actuales representaciones teológico políticas*”. Es decir: ni teoría de las dos espadas, ni de las dos ciudades, soberanía monárquica,

ella, como es el poder soberano, el principio inmunitario ya está virtualmente fundado”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 75.

⁴⁵⁵ “Desde este punto de vista, la semántica misma de la máquina no es contrapuesta por Hobbes a la del cuerpo, sino integrada con esta. Precisamente es aquello que debe afianzar el nexo -de otro modo precario- entre vida y cuerpo: como una suerte de esqueleto metálico destinado a mantener el cuerpo con vida más allá de sus propias potencialidades naturales”. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Amorrortu, Buenos Aires, 2005. p. 164.

⁴⁵⁶ ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 79.

o poder real; pero tampoco mesianismo, violencia mesiánica, decisión, u otra forma fundacional del poder, ya sea en cuanto a la excepción, a la ley, o a la excepción en su relación de inclusión-exclusión con la ley. Me parece, también, que la oposición de lo impolítico a la “*declinación de lo político en términos de valor*”, refiere a las pretensiones de pensar lo político como una *supra-esfera* de lo moral o como una proyección normativa de la vida individual y sus decisiones. La expresión “*todo lugar trascendente de fundación de lo político*”, me parece que debe entenderse en relación a los proyectos de un origen de lo político como fuente de sentido para la política. Ya sea que se sitúe a este origen en Grecia, o en el paso de un estado natural a un estado político, posición originaria, o en una suerte de pecado original de lo político: la horda originaria, la expulsión del paraíso, la invención de la propiedad privada, el paterfamilias, o la prohibición del incesto. O incluso a una teleología de la justicia, de la comunidad ideal, del nomos de la tierra. En oposición a todos estos tópicos, lo impolítico se refiere al poder. La perspectiva impolítica se refiere entonces al poder desnudo, a las relaciones de fuerza que constituyen configuraciones de poder históricas, singulares, ni trascendentes, ni proyectables fuera de su marco de existencia. Es también una perspectiva ontológica en la medida que “*la extensión del poder coincide con la de la realidad*”.

Me parece que ésta es la dirección en la que apuntaría una perspectiva de lo impolítico. Aunque aceptar aquello, implica la dificultad de que muchas de las propuestas del propio Esposito parecen contradecir en más de una ocasión este sentido impolítico. En cualquier caso, es una sugerencia que conviene tener a la vista en las siguientes líneas, pues aunque no se cumpla del todo –en realidad contiene exigencias bastante difíciles de cumplir- marca un cierto horizonte en el que es necesario entender la propuesta de Esposito para el tema biopolítico.

3.4.1.3. Munus, Communitas e Immunitas.

La concentración de mi reflexión sobre la categoría de comunidad —iniciada a finales de los años ochenta— constituye al mismo tiempo un desarrollo y una modificación respecto a la elaboración de lo impolítico⁴⁵⁷.

Como se ve en el epígrafe, Esposito advierte una progresión al ingresar el problema de la comunidad. En cierto sentido, esto marca un segundo momento en las propuestas del italiano, que puede entenderse como un ciclo en torno a la tensión entre comunidad e inmunidad a partir del vocablo *munus*. En principio, esta tensión no necesariamente es una tensión biopolítica. La relación con los discursos sobre el biopoder es posterior. En buena medida el problema del biopoder para Esposito viene a robustecer la categoría de *immunitas*, pero tal categoría es anterior al contacto con el problema del biopoder, surge más bien, de la problematización de la comunidad.

Ese punto de partida lo he buscado, por así decir, en el origen de la cosa misma. Esto es, en la etimología del término latino *communitas*. Para hacerlo tuve que avanzar por una senda nada fácil, plagada de trampas léxicas y dificultades interpretativas, pero que podrá conducir a una noción de comunidad radicalmente distinta de las esbozadas hasta ahora... la especificidad del don que expresa el vocablo *munus* tiene justamente el efecto de reducir la distancia inicial, y realinear también esta significación con la semántica del deber. De hecho, el *munus* es al *donum* lo que la «especie al género», puesto que significa «don», pero uno particular, «que se distingue por su carácter obligatorio, implícito en la raíz **mei-* que denota intercambio⁴⁵⁸».

Quisiera comentar varios elementos presentes en la cita anterior. En primer lugar, que la problematización, como ya decía, parte del problema de la comunidad. ¿En qué sentido ésta es una idea problemática? Lo veremos más adelante. En segundo lugar, que el procedimiento etimológico para Esposito no es sólo un recurso estilístico, lo expresa de manera insuperable cuando dice que esto señala “*el origen de la cosa misma*”. Este es un supuesto clave. En ciertas filosofías del siglo XX, se ha acostumbrado a echar mano de las etimologías y acudir a las raíces antiguas de las palabras. El recurso parece elegante y en muchas ocasiones requiere grandes gestos de erudición, pues es necesario navegar por las aguas turbulentas de lenguas muertas, sentidos contradictorios, matices de traducción, giros en los campos semánticos. En algunas ocasiones esto alcanza niveles de barroquismo y en otros verdaderos delirios filológicos. Detrás de todas estas aventuras lo que hay, es un principio como el que aquí Esposito esboza de manera contundente: *ahí se encuentra el origen de la cosa misma*. Es lo que podría considerarse un uso etimológico fuerte u ontológico, diferente a un uso etimológico débil o histórico. Un uso débil o histórico es el que se sostiene, por ejemplo, cuando se dice que tal civilización

⁴⁵⁷ ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 12.

⁴⁵⁸ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Molinari. Amorrortu, Buenos Aires, 2003. p. 25,26-27.

utilizaba tal palabra para decir cual fenómeno y que este uso mostraría la forma en que tal civilización o cultura veía ese fenómeno de manera particular. Tomemos el ejemplo de la palabra “polis”. Se puede utilizar para graficar el modo en cómo cierto periodo de la civilización griega concibió sus relaciones políticas en torno a la figura de lo que hoy comúnmente se traduce como ciudad-estado. O por el contrario, se puede intentar buscar en tal palabra el significado de toda realidad política. Estoy planteando las dos posibilidades en forma extrema, sólo para graficar la enorme distancia entre ambos tipos de análisis. Este gesto que puede parecer nimio, en realidad marca toda la senda interpretativa de Esposito; pues el problema del biopoder o de la biopolítica será para Esposito un problema léxico, que se relaciona con el agotamiento de ciertas categorías políticas, el trabajo deconstructivo sobre ellas y también la necesidad de un nuevo léxico político, que en este caso surge del encuentro entre un léxico médico-biológico y un léxico político.

Este principio, etimológico fuerte, es cuestionable desde diversos puntos de vista, el primero interno a la propia filosofía de Esposito; pues en cierto sentido, depende de una idea original de la comunidad, un origen o fundamento al que el origen de la palabra remite, una realidad o referencia fundante encerrada en la creación de la palabra. Esto implica suponer que existe algo como el origen, y que tal origen está encerrado en la palabra fundacional; pero además tiende a descartar el problema genealógico. Esta es la gran diferencia del trato con las palabras que tienen Heidegger y Nietzsche, trato que para muchos podría resultar similar; mientras a Heidegger le interesa el origen de una palabra, a Nietzsche le interesan su desarrollo, transformaciones y usos. La respuesta podría entregarla el propio Esposito siguiendo su propuesta de lo impolítico: la suposición de un origen al menos en términos políticos remite a un valor trascendente de fundación de la política, un momento ideal, en este caso la fundación de la idea de comunidad. Quisiera mostrar desde ya, que aquí veo una tensión interna que Esposito no termina por decantar entre la enorme radicalidad de lo impolítico como horizonte del pensamiento, y por otra parte la suposición de una verdad originaria de la comunidad encerrada en su palabra. La verdad encerrada en el origen de una palabra, sólo muestra el sentido que la propia época de surgimiento le imprimió. Es una fotografía de un momento, sin duda interesante y decidor, pero no el baremo por el cual medir una realidad política. Teniendo esta discusión a la vista, y asumiendo las consecuencias políticas de la misma, es necesario decir que el planteamiento resulta interesante para una idea de la comunidad.

El *munus* indicaría un tipo de don que es al mismo tiempo una obligación. Lo que habría en común, en la comunidad, es esta obligación, incluso Esposito llega a concluir que tal obligación es una deuda. “*Por lo tanto, communitas es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda*”⁴⁵⁹. La comunidad no tendría “algo en común”, más bien aquí se expondría una idea

⁴⁵⁹ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 29.

de comunidad que tiene “nada” en común. A diferencia de una idea de la comunidad que tiene una “propiedad” en común. En términos políticos podría decirse que la idea de lo común como propiedad, implica que la comunidad política tiene en común algo: un idioma, una historia, una cultura, una raza, etc. Ya pueden entreverse cuáles son los motivos políticos de pensar la comunidad de uno u otro modo. El año 2011 mientras el profesor Esposito visitó la Universidad Complutense éste fue uno de los debates que de hecho se le propuso con mayor vehemencia: “¿porqué es necesario pensar otra idea de lo común? No existe ya una lo suficientemente desarrollada, desde Kant en adelante al menos, retomada, además en la actualidad por múltiples formas de comunitarismo”. En tal ocasión complotaron la vehemencia y el idioma –lo cual llega a ser sintomático en este caso- para que la pregunta sin duda central, se transformara en polémica estéril. Me tomo la palabra para decir algo al respecto. Lo hago con el pasaje que me parece más claro, aunque se trata de un pasaje problemático.

¿Es «comunidad» una palabra que se pueda reconducir a «democracia»? ¿Puede, al menos, llegar a serlo? ¿O está demasiado arraigada en el léxico conceptual de la derecha romántica, autoritaria y racista? ...Se trata de una pregunta no sólo legítima, sino en ocasiones inevitable, en una fase en la que la cultura democrática se interroga sobre su propio estatuto teórico y futuro. Esto no quita para que sea, no obstante, una pregunta errada en su propia formulación –o, en todo caso, mal planteada. Errada o mal planteada precisamente porque asume como indicador y término de comparación, para la ubicación de la categoría de comunidad, un concepto –el de la democracia- completamente incapaz de «comprenderla»⁴⁶⁰.

Según la explicación de Esposito, la pregunta estaría mal planteada porque pretende una relación entre democracia y comunidad en la cual, la idea de democracia es el lugar a reconducir a la comunidad. Lo que para Esposito tiene dos problemas que aclara más adelante y que son la causa de que la idea de democracia no pueda comprender a la de *comunidad*. La primera razón es que la idea actual de democracia –su acepción moderna- es una idea más joven que la de comunidad. Se trata de un argumento débil, ya he puesto en cuestión el problema de la fundamentación *ab origine* de la política. La segunda razón consiste en que la idea actual de democracia está cada vez más enmarcada sobre su significado político-institucional. Es un argumento más fuerte, sin duda, aunque abandona toda lucha por la idea de democracia. En realidad este argumento me habría convencido hace algunos años, pero a la luz de los movimientos sociales desarrollados desde el 2010, me parece que sería un movimiento erróneo abandonar la idea de democracia a sus significados puramente jurídico-institucionales. Se trata de un tema por revisar. En realidad quiero llamar la atención, sobre la otra afirmación en juego. Es decir no en por qué la pregunta está errada o mal enfocada, asunto en cualquier caso discutible; sino que quiero llamar la atención en la razón por la cual esta pregunta es legítima, o al menos para Esposito tiene un fondo de legitimidad, a pesar de que declara su formulación errónea. Ese fondo de legitimidad se relaciona con las experiencias políticas de la comunidad. Lo que aquí Esposito califica como *derecha*

⁴⁶⁰ ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 79.

romántica, autoritaria y racista. La idea de la *communitas* remite a una forma de comunidad, donde lo común entre los individuos que la forman no puede remitirse ni a un origen ni a un destino, que son las formas de la comunidad política concebidas desde el fascismo; pues no sólo opera la identidad a partir de lo común del idioma, la raza, una historia cultural, es decir origen; sino también desde la perpetuación de un destino en común: pueblo elegido, nuevo Reich, consumación de la historia. No hay identidad, ni algo en común; sino la deuda u obligación que se genera del estar juntos, se trata de un ser en común, más que de tener algo en común. En tal sentido, hay que admitir que esta idea de comunidad resulta interesante como formulación política y permite de hecho avanzar y a la vez poner en cuestión las ideas de comunidad presentes en el escenario político actual; aunque para realizar esto es necesario hacer remontar estas ideas a un sustrato de origen como si estas condiciones estuviesen presentes en la formación de la palabra. Llegados a este punto e interrogándose por el uso político de la palabra comunidad⁴⁶¹, resulta irrelevante si tal acepción que propone Esposito es más antigua o responde a lo que pensaba el ambiente cultural que forjó la palabra *communitas*; pues lo valioso de tal categoría no está en su condición “originaria” sino en la propuesta política que encierra y que define su sentido. La alternativa al fascismo de la comunidad, sería una ausencia de identidad, un vínculo que reconoce que no hay nada en común salvo la deuda, la corresponsabilidad de unos con otros en cuanto viven en común como hecho básico. Esposito rehúye la categoría de diferencia; no obstante, en esta crítica a la identidad como fundamento de la comunidad es posible sugerir una serie de conexiones con el pensamiento francés llamado muchas veces de la diferencia, incluso más allá de las conexiones evidentes de Esposito con Jean-Luc Nancy.

Me parece que esta perspectiva es aún más clara cuando Esposito se refiere al problema del sujeto o a la falsa oposición entre individuo y comunidad que dominaría cierta filosofía política contemporánea, situada en las formas de neocomunitarismo⁴⁶², las filosofías de la comunicación, de la interculturalidad o del otro⁴⁶³, particularmente en aquél tipo de pensamiento que buscaría revitalizar la idea de comunidad, pero

⁴⁶¹ “Más allá de las modalidades específicas -comunales, comunitarias, comunicativas- que alternadamente asume la filosofía política contemporánea, hay algo que atañe más bien a su misma forma: la comunidad no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión -o incluso perversión de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trágica”. ESPOSITO, Roberto. *Communitas*. p. 21.

⁴⁶² “Toda la semántica -y también la retórica- identitaria de viejos y nuevos comunitarismos camina en esta dirección hipersubjetivista: la comunidad se entiende como aquello que identifica el sujeto consigo mismo a través de su potenciación en una órbita expandida que reproduce y exalta los rasgos particulares de éste. El resultado es que se remite la comunidad a la figura del *proprium*: se trata de comunicar cuanto es común o propio, de modo que la comunidad queda definida por las mismas propiedades -territoriales, étnicas, lingüísticas- que sus miembros. Éstos tienen en común su carácter de propio y son propietarios de aquello que es su común”. ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 15.

⁴⁶³ “No es casual que, a partir de semejantes premisas, la filosofía política tienda a considerar también a la comunidad como una «subjetividad más vasta», como termina por hacer gran parte de la filosofía neocomunitaria, a contrapelo de su pretendida oposición al paradigma individualista, cuando «infla» a la enésima potencia al individuo en la figura hipertrófica de la «unidad de unidades». Y como también les sucede

que a juicio de Esposito terminarían apostando por una idea de sujeto colectivo, aún más peligrosa que la idea del individuo.

Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una «sustancia» producida por su unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad. Más sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene origen en esta y, en definitiva, le es especular⁴⁶⁴.

Antes de dar el siguiente paso quisiera insistir a modo de resumen en algunos de los aspectos que se han expuesto de manera que esto nos permita continuar de manera más expedita. A) El problema de la comunidad es un problema fundamentalmente político, de sentidos y rendimientos políticos. B) En particular *communitas* se enfrenta a otra idea de comunidad sostenida por las filosofías ‘comunitarias’ y en su extremo por la ‘derecha romántica’. C) La forma de concebir esta *communitas* es repensando lo común, fuera de la idea de una propiedad común y en el sentido de una obligación común. D) esto es lo que indicaría el vocablo *munus* la obligación, la deuda la codependencia de quienes forman la comunidad.

Ahora bien, *munus* forma también la palabra *immunitas* y de este modo la *immunitas* queda definida como la contraparte y el antagonista de la *communitas*. Inmune es quien está dispensado de la obligación común. “La *comunitas* está ligada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la *Immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*”⁴⁶⁵. El *munus* forma la comunidad; pero también permite la dispensa de la obligación común. Se trata de una inmunidad política concebida como privilegio. Ahora bien desde esta noción de beneficio o privilegio por el cual un individuo se exime de la deuda común, se pasa a un plano general inmunitario y a una función social de carácter inmunitario. El paso es complejo y se relaciona desde el comienzo con la idea de defensa.

Si se la reconduce a su raíz etimológica, la *immunitas* se revela como la forma negativa, o privativa, de la *communitas*: mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores⁴⁶⁶.

a esas culturas de la intersubjetividad proclives siempre a buscar la alteridad en un alter ego semejante en todo y para todo al ipse que querrían refutar, y que en cambio reproducen duplicado”. ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 22

⁴⁶⁴ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 23.

⁴⁶⁵ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 30.

⁴⁶⁶ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 81.

Hasta el momento, como es posible apreciar no es necesario echar mano al concepto de *Bíos* ni tampoco a los discursos sobre el biopoder. En realidad ha bastado la referencia etimológica para proponer una idea de comunidad y también para despejar un primer sentido de lo inmunitario, que aparece como dispensa de la obligación común y defensa de la individualidad. Desde este primer significado o acepción de la *immunitas* como contraparte de la *communitas* Esposito avanzará a una segunda acepción o a una derivación de esta en el sentido de una relación de protección y negación de la vida, pero este paso ya implica la relación con los discursos sobre el biopoder y le dedicaremos un apartado completo algo más adelante.

3.4.1.4. El léxico jurídico.

Ya he adelantado el hecho de que para Esposito el problema léxico político es fundamental. De eso se trata en buena medida todo el proyecto impolítico, a eso apuntan los métodos léxicos etimológicos o genealógicos a los que echa mano. También es uno de los rasgos básicos de la *biopolítica* pensada por Esposito, un encuentro paulatino entre el léxico político y el léxico biológico-médico, del que finalmente emergerá la categoría de *immunitas*. Esta hipótesis es la que permite conectar la posibilidad de un paradigma inmunitario con la idea de *biopolítica* y reconectar biopolítica y soberanía. El paradigma inmunitario, la protección negativa de la vida, explica tanto las funciones soberanas como los dispositivos biopolíticos que en este punto son coincidentes.

Este segundo dispositivo inmunitario –y hasta metainmunitario, destinado a proteger de una protección ineficaz e incluso riesgosa- es precisamente la soberanía. Sobre su institución merced a un pacto y sobre sus prerrogativas es tanto lo que se ha dicho, que no resulta oportuna una revisión analítica. Lo más relevante, desde nuestro punto de vista, es la relación constitutivamente aporética que la ata a los sujetos a quienes se dirige⁴⁶⁷.

Es necesario mantener a la vista esta clave de lectura en conjunto con una segunda clave que es la tendencia a una teoría o filosofía del derecho. Así como la biopolítica sería una superposición de los ámbitos de la vida y de la política, habría que dilucidar de qué se trata cada uno de estos ámbitos. Por el primero, el ámbito de la vida se entiende –no exclusiva, pero sí preferentemente-, el ámbito médico-biológico y por el segundo –de nuevo no exclusiva, pero sí preferentemente-, el derecho.

⁴⁶⁷ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 96.

De la guerra de y contra el terrorismo a las migraciones masivas, de las políticas sanitarias a las demográficas, de las medidas de seguridad preventivas a la extensión ilimitada de las legislaciones de emergencia, no hay fenómeno de relevancia internacional ajeno a la doble tendencia que sitúa los hechos aquí mencionados en una única línea de significado: por una parte, una creciente superposición entre el ámbito de la política, o del derecho, y el de la vida; por la otra, según parece, como derivación, un vínculo igualmente estrecho con la muerte⁴⁶⁸.

La enumeración inicial no pretende ser exhaustiva, pero sirve de caracterización general, para entender los diversos ámbitos de “aplicación” -por llamarlo de un modo necesariamente equívoco- del discurso biopolítico: La vida se vuelve un problema para la política, lo biológico se imbrica con lo jurídico y esta imbricación está amenazada por una cercanía con la muerte. Es necesario decir que esta clave Foucault la había situado en torno al poder soberano y a las representaciones del mismo, y más bien externa al análisis del biopoder⁴⁶⁹. No se trata, aquí sólo de que Esposito desoiga las sugerencias metodológicas de Foucault, y que continúe la senda de juridización del discurso comenzada por Agamben; sino que tras esta clave hay que entender una hipótesis importante de la propuesta inmunitaria de Esposito y que consiste precisamente en la continuidad entre soberanía y biopoder. Retomemos el asunto en términos más amplios. Se trata del mismo supuesto que Agamben había seguido en forma más radical y al que Negri se había opuesto. El supuesto es importante e implica que si hay continuidad, el biopoder debe entenderse bajo la lógica jurídica soberana, con lo cual todos los diagramas de poder son sólo facetas de un único poder soberano; también la anatomopolítica y la biopolítica. La discontinuidad en cambio, supone que el diagrama del biopoder es una organización nueva del poder con una lógica propia que ya no es reductible a la lógica de la soberanía. Parece un problema simple de resolver, hay continuidad o no la hay; sin embargo, como se atestigua en el segundo capítulo de esta investigación, y como lo han señalado los tres autores recién mencionados, y otros también, algunos pasajes de los trabajos de Foucault parecen orientarse en una dirección y otros en la contraria. Yo he propuesto, en el segundo capítulo, que el itinerario completo de los trabajos de Foucault, especialmente de los cursos del Colegio de Francia, muestra dos lógicas completamente distintas, biopoder y poder soberano, que no obstante se superponen en las condiciones políticas concretas actuales, según modalidades diversas. Pero esta superposición indica una dirección. La propuesta de Agamben, es que el estado de excepción que funda la soberanía se transforma en la regla y clave biopolítica de la actualidad, con lo cual el biopoder equivale a una faceta del poder soberano. Negri ve la discontinuidad entre poder soberano y biopoder, y

⁴⁶⁸ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 15.

⁴⁶⁹ “Creo que ahora debemos desembarazarnos de esa concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder a partir de la ley y el soberano, a partir de la regia y la prohibición, si queremos proceder a un análisis no ya de la representación del poder sino del funcionamiento real del poder”. FOUCAULT, Michel. *Las mayas del poder*. En «Estética, ética y hermenéutica; Obras esenciales Vol. III». Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999, p. 239. Por otra parte Foucault nunca abandona la esfera de análisis jurídico; por el contrario, los cursos atestiguan el gran número de análisis de este tipo. No obstante señala con mucha insistencia que el ámbito no es el ámbito de interpretación del biopoder.

reconduce el planteamiento al modelo de *Imperio* para pensar el biopoder en el contexto actual, un contexto de retirada de las soberanías representadas territorial y jurídicamente por la figura del Estado nacional, y, al mismo tiempo, un contexto de emergencia de nuevos poderes no territoriales, sino eminentemente biopolíticos que tienen como eje los nuevos procesos de producción y flujos económicos. La respuesta de Esposito en este contexto consiste en que *soberanía* y *biopolítica*, constituyen dos facetas de un mismo *paradigma inmunitario* que recorre toda la modernidad. Paradigma que tiene como característica la protección negativa de la vida y que sería además el centro sobre el que gravita todo el léxico político moderno y sus tradiciones jurídico-políticas. De este modo, el análisis político queda en lo medular centrado sobre las categorías políticas y las problemáticas jurídicas.

Evidentemente estas legítimas elecciones condicionan las líneas de trabajo, y por esa razón, por ejemplo, Agamben y Esposito mantienen un interés permanente sobre la esfera jurídica y los problemas político-jurídicos en relación con lo biológico; incluso, bajo peligro de que se pueda confundir todo el discurso con una suerte de nuevo enfoque de bioética. Al mismo tiempo, estas elecciones son las que conducen, por ejemplo, a Negri-Hardt, y también a Lazzarato, a reconsiderar el problema de la economía política, las transformaciones del mercado del trabajo y las condiciones de producción, en clave biopolítica.

Con estos elementos a la vista, la manera de introducción podemos dar algunos pasos más en las propuestas de Esposito y en su particular modo de recepción de la problemática del biopoder.

3.4.2. El enigma de la biopolítica.

3.4.2.1. La hipótesis de la indecisión.

¿Por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza siempre con volverse una política de la muerte?⁴⁷⁰

La pregunta del epígrafe me parece fundamental para captar la condición enigmática que Esposito asigna a la noción de biopolítica. Esposito ve una grieta, o una serie de grietas que recorren la noción de biopolítica, al punto que en cierto sentido se vuelve indecible. Utiliza expresiones como enigma⁴⁷¹ y caja negra⁴⁷² entre otras, para mostrar tales fisuras. El síntoma más evidente de esta serie de fisuras lo constituye la diáspora interpretativa, con la serie de interpretaciones que se disputan la noción de biopolítica Esposito ve en esta diáspora dos interpretaciones prevalentes y opuestas.

Las opuestas interpretaciones de la biopolítica que hoy se enfrentan –una radicalmente negativa y la otra incluso eufórica- no hace sino absolutizar, ampliando la brecha entre ellas, las dos opciones hermenéuticas entre las que Foucault nunca hizo una elección de fondo.⁴⁷³

Esposito no lo dice tan explícitamente aunque con cierta timidez sugiere que la interpretación negativa de la biopolítica está representada por Agamben y correspondería en rasgos generales a la segunda opción que la pregunta del epígrafe recoge. Para Esposito, la interpretación de la biopolítica hecha por Agamben correspondería a la de una política de la muerte. Y en tal línea de sentido habría que situar el trabajo de Agamben: el campo de concentración sería el paradigma de la biopolítica, precisamente, porque es la concreción más evidente de que este poder ejercido sobre la vida, es un poder mortífero, que se apropia de la vida para destruirla. Por el contrario, la interpretación que aquí Esposito califica de “eufórica” habría que asignársela a Negri. Es evidente que el adjetivo “eufórico” desliza una crítica a la tonalidad general del planteamiento de Negri. Pero en cualquier caso, Esposito reconoce aquí otra interpretación, opuesta a la agambeana. La biopolítica sería aquella imbricación del poder y de la vida, donde a pesar de los acontecimientos mortíferos siempre cabe esperar que la vida desborde y transforme al poder. Es cierto que para entender esto, hay que remitirse a la diferenciación entre biopoder y biopolítica que Negri sostiene. Quisiera recordar que -como se ha mostrado insistentemente- esta diferenciación no proviene de Foucault; sino que es una propuesta explícita de Negri y Hardt. Esposito considera que esta diferencia

⁴⁷⁰ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 16.

⁴⁷¹ “Una vez más, la categoría de biopolítica se cierra sobre sí misma sin revelarnos el contenido de su enigma”, ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 56.

⁴⁷² Ver ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 17.

⁴⁷³ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 16.

interpretativa obedece a un enfrentamiento filosófico y político⁴⁷⁴. Los detalles de tal enfrentamiento se los reserva, pero habría que entender que Agamben y Negri representan los bastiones de tal enfrentamiento. Eso es discutible, aunque evidentemente las propuestas de ambos autores se encaminan hacia rendimientos políticos y hacia formas muy distintas de discurso político. En realidad, fuera de algunos matices aquí y allá, el análisis de Esposito es bastante certero. En efecto hay una diáspora interpretativa, y en ella Agamben y Negri representan formulaciones diversas, y en algún sentido contrapuestas. Aunque yo no presentaría ambos discursos como los polos de una tensión, aquí hay una serie de tensiones pero no todas son duales. Esposito da un paso más; pues asigna esta fisura, incertidumbre o indecisión, al propio Foucault.

Creo que puede afirmarse, sin desconocer la extraordinaria fuerza analítica de su trabajo, que Foucault nunca dio una respuesta definitiva a este interrogante. O, por mejor decir, siempre osciló entre distintas respuestas, tributarias a su vez de modos diferentes de formular la problemática que el mismo planteó⁴⁷⁵.

Este es un paso de la mayor importancia pues cimentará todo el trabajo posterior de Esposito. A) Reconoce una tensión hermenéutica en el concepto; B) Tal tensión de hecho puede reconocerse en las dos interpretaciones de la biopolítica en los discursos actuales, es decir, en los trabajos de Agamben y de Negri; C) Tal tensión se explica por cierto enfrentamiento filosófico y político; D) pero tiene una explicación anterior y más decidora, esta tensión estaba presente ya en las propuestas de Foucault, y el propio Foucault nunca se decidió del todo al respecto. Debo tomar distancia necesariamente de las afirmaciones C) y D). Primero por un matiz, pequeño pero importante. Las propuestas de Agamben y Negri son distintas e incluso señalan en direcciones distintas, aunque creo que no pueden considerarse los dos polos de un enfrentamiento, ni filosófico ni político. Por el contrario me parecen dos voces en un concierto múltiple, donde el propio Esposito representa una tercera voz. Puede ser un exceso de celo mis distancias con esta idea. Pero en realidad se trata de un matiz importante; pues es necesario salir de una estrategia dialéctica de interpretación del discurso, según la cual Agamben y Negri pueden ser concebidos como los momentos opuestos de un discurso que encontraría su síntesis en Esposito. Toda la argumentación de Esposito se orienta a generar este efecto de subsunción. Ya trataré el asunto más adelante en una discusión específica, por el momento puedo decir que mirando las cosas con honestidad Agamben, Negri y Esposito cada cual ha propuesto un paradigma interpretativo distinto que señalan a

⁴⁷⁴ “...lejos de haber adquirido una sistematización definitiva, el concepto de biopolítica aparece atravesado por una incertidumbre, una inquietud, que impiden toda connotación estable. Es más: podría agregarse que está expuesto a una creciente presión hermenéutica que parece hacer de él no sólo el instrumento, sino también el objeto, de un áspero enfrentamiento filosófico y político respecto de la configuración y el destino de nuestro tiempo. De aquí su oscilación –bien se podría decir: su dispersión– entre interpretaciones, y antes entre tonalidades, no sólo diferentes, sino incluso contrapuestas”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 24.

⁴⁷⁵ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 16.

direcciones distintas, y sobre los cuales no se aprecia ningún tipo de síntesis dialéctica. Es lógico que Esposito piense que la categoría de *immunitas* es capaz de explicar lo que ha descrito como el momento positivo y negativo de la biopolítica, de hecho esa es su apuesta; pero se impone por honestidad intelectual que planteemos las cosas con algo más de distancia. La afirmación D) es todavía más problemática. Esposito hace depender la incertidumbre actual del concepto biopolítica de una incertidumbre inicial, presente ya en Foucault, y que haría oscilar al francés entre una y otra concepción. Llamaré a esta propuesta, la “hipótesis de la indecisión”.

Se trata de una hipótesis de primera línea, de las más fundamentales. Según ella, habría una indecisión en el propio Foucault, quien oscilaría entre estas dos interpretaciones contrapuestas. Digo desde ya que me parece necesario calibrar tal hipótesis. Pero además es importante apreciar que esta hipótesis será la que impulsará a Esposito en el trabajo de reconstruir algo así como la historia del concepto “biopolítica”.

Esta hipótesis de la indecisión tiene varios componentes. Según Esposito tal indecisión versa primero sobre la condición negativa-mortífera, o afirmativa que tendría la biopolítica, lo que se venía precisamente tratando y que podría considerar la formulación primaria de la hipótesis, que podemos considerar la fórmula o componente 0 de la hipótesis de la incertidumbre. Pero también, esta hipótesis, refiere al menos a otros tres aspectos o formulaciones. A) Una incertidumbre o insuficiente elaboración de los conceptos *bíos* y *política*, que componen el vocablo en cuestión; B) Una indecisión respecto al tiempo de la biopolítica, o dicho de otro modo de la relación entre biopolítica y modernidad; y C) una indecisión entre las relaciones de continuidad o ruptura respecto de la soberanía.

Si se traspasan estas incertidumbres a preguntas, se forma una batería de interrogantes que, en cierto sentido, sirven de clave de lectura para el trabajo de Esposito. ¿Qué quiere decir *bíos* y qué quiere decir *política*? Esto sirve para aclarar el objeto de la biopolítica y traduce la formulación A) de la hipótesis de la indecisión. Esposito la expresa del siguiente modo.

Foucault nunca articuló lo suficiente el concepto de política, hasta el punto de superponer en lo sustancial las expresiones «biopoder» y «biopolítica». Pero también podría hacersele una objeción análoga —de fallida o insuficiente elaboración conceptual— respecto del otro término de la relación, es decir, el de vida. Este, aunque descripto analíticamente en su entramado histórico-institucional, económico, social, productivo, queda, sin embargo, poco problematizado en cuanto a su estatuto epistemológico⁴⁷⁶.

Es evidente que esta parte de la hipótesis es la que impulsa a Esposito en su análisis léxico, tratando de afinar el contenido sobretudo de *Bíos*, en consecuencia esto explica el recorrido histórico por el siglo XX y

⁴⁷⁶ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 72.

las discusiones entre lo que significaría *bíos* y lo que significaría *zoé*. Asunto que también preocupa a Agamben aunque por otros motivos.

La formulación B) sobre la modernidad y la biopolítica, no requiere imaginarse preguntas; pues el propio Esposito las explicita de manera muy clara:

¿La biopolítica precede a la modernidad, la sigue, o coincide temporalmente con ella? ¿Tiene una dimensión histórica, epocal, u originaria? Tampoco para este interrogante –decisivo, en tanto lógicamente ligado a la interpretación de nuestra contemporaneidad– la respuesta de Foucault es del todo clara, pues, oscila entre una actitud continuista y otra más proclive a marcar umbrales diferenciales⁴⁷⁷.

Nuevamente la respuesta se encamina por el mismo rumbo, hay un vacío, una incertidumbre que Foucault no colmó ni decidió. En este caso, la hipótesis mueve a Esposito a remontarse a Hobbes y a reconocer en los procedimientos inmunitarios, el límite diferenciador en términos históricos y que permite afirmar que lo biopolítico es una categoría que debe aplicarse desde el umbral de la modernidad. Nuevamente es un asunto que es importante para Agamben, toda vez que, este último, hace remontar la biopolítica como una dimensión de toda la política y por tanto de cualquier época histórica.

Finalmente, aunque no menos importante, la formulación C) de la hipótesis trata sobre la relación entre biopolítica y soberanía que Foucault también dejaría en la indecisión.

¿Cuál es la modalidad de la relación entre soberanía y biopolítica? ¿Sucesión cronológica o superposición contrastiva? Hemos afirmado que una constituye el fondo desde donde emerge la otra. Pero, ¿cómo debe entenderse ese fondo? ¿Cómo el retiro definitivo de una presencia precedente, o como el horizonte que abarca también la nueva emergencia y la retiene en su interior? Y esta emergencia, ¿es verdaderamente nueva, o está ya inadvertidamente instalada en el marco categorial que, empero, viene a modificar? Foucault también se abstiene de dar una respuesta definitiva al respecto. Sigue oscilando entre las dos hipótesis contrapuestas sin optar de manera conclusiva por ninguna de ellas. O, mejor, adoptando ambas con ese característico efecto óptico de desdoblamiento, o duplicación, que confiere a su texto un ligero vértigo que a un tiempo seduce y desorienta al lector⁴⁷⁸.

En términos de desarrollo argumental el trazado es impecable. La incertidumbre terminológica del vocablo biopolítica lleva a Esposito hasta un análisis léxico de dos momentos, primero a rastrear el uso de la palabra biopolítica en el siglo XX; y en segundo lugar a interrogar la lengua griega y particularmente a Aristóteles respecto a la noción de *bíos* y su diferencia con la *zoé*. Por otra parte, el problema de la relación de la biopolítica con la modernidad, y también, si se trata de una continuación o de una ruptura

⁴⁷⁷ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 17.

⁴⁷⁸ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 56.

respecto a la soberanía, le permiten conectar la noción de biopolítica con la *immunitas*. El poder soberano y la biopolítica pueden considerarse dispositivos inmunitarios y parte de un mismo paradigma más amplio, y este paradigma, se caracteriza por las funciones de protección, que pueden rastrearse ya en Hobbes y que serían la forma de la política moderna. Modernidad e inmunidad política coinciden incorporando en su interior soberanía y biopolítica. Del mismo modo, si volvemos al problema inicial presentado en el epígrafe de esta sección. La idea de *immunitas* explica tanto la función mortífera como afirmativa de la biopolítica. La *immunitas* explica la imbricación del poder y de la vida, pues se trata justamente de la protección negativa de la vida. Afirmar la vida, protegerla, implica una relación con la muerte.

Como es posible apreciar, esta hipótesis de la incertidumbre, en sus cuatro formulaciones, va a orientar en buena medida las propuestas de Esposito, y es cierto que tiene asidero en las propuestas de Foucault; pero también, como lo he hecho notar prestan atención a aspectos en los que también se ha detenido Agamben, entregando propuestas distintas e incluso antagónicas; pero deteniéndose en los mismo tópicos.

En los trabajos de Foucault sobre el biopoder, hay una serie de preguntas por responder. De hecho, el segundo capítulo muestra cómo tales preguntas han sido objeto de la presente investigación. Es cierto que hay una serie de giros y transformaciones; pero también es cierto que el tratamiento de Esposito a estas cuestiones implica demasiadas evasivas, pues cuando hay que dar cuenta de qué modo en específico Foucault habría expresado estas incertidumbres, lamentablemente la argumentación de Esposito acude a generalidades como las que se han atestiguado en las líneas anteriores: "*Foucault se abstiene*", "*Foucault nunca dio una respuesta definitiva*", "*tal asunto queda poco problematizado*". Me parece un tratamiento insuficiente. Hay que admitir que la fórmula de una hipótesis negativa es difícil en sí misma. Es decir, es relativamente fácil mostrar que Foucault planteó tal o cual propuesta, basta para ello encontrar una cita apropiada que sirva de evidencia. Pero éste es el caso contrario, Esposito afirma que Foucault no dice, se abstiene o trata insuficientemente tal o cual cosa. La evidencia de la incertidumbre es débil⁴⁷⁹ y de hecho en eso radica buena parte de la necesidad de calibrar toda la hipótesis. Por ejemplo, como he mostrado en el segundo capítulo, las relaciones entre soberanía, disciplinas, anatomopolítica y biopolítica, se entienden mejor a través de la hipótesis de la superposición, que de la

⁴⁷⁹ Me parece que esta debilidad se expresa de la manera más contundente cuando Esposito apela a una sintomatología de la incertidumbre en los argumentos foucaulteanos, que se expresarían en pequeñas lagunas, omisiones y giros léxicos. "*Esta disfunción se reconoce por una serie de lagunas lógicas, pequeñas incongruencias léxicas e imprevistos cambios de tono en los que ahora no podemos detenernos, pero que en conjunto señalan un atolladero nunca superado por Foucault. O bien, precisamente, una vacilación básica entre dos vectores de sentido que lo tientan por igual, sin que nunca opte decididamente por uno en detrimento del otro*". ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 55. Creo que el argumento es inadecuado, no sólo porque no se testimonian suficientemente aquellas incongruencias; sino especialmente, porque la interpretación no es conclusiva.

síntesis inmunitaria. En primer lugar porque no es un problema de dos polos entre el poder soberano-biopoder, o entre soberanía y biopolítica, según el léxico preferido por Esposito⁴⁸⁰; sino, de una serie de entramados con lógicas singulares y no reductibles a un paradigma englobante. Mantener la problemática sólo entre la continuidad de poder soberano y biopoder echa por tierra, por ejemplo, las necesarias distinciones entre razón de estado y razón gubernamental, sin las cuales la categoría pierde gran parte de su fuerza política. O también de las distinciones entre anatomopolítica y biopolítica, sin las cuales, la categoría pierde parte de su potencial práctico y descriptivo. El problema no me parece una incertidumbre entre dos posibilidades; sino más bien la necesidad de articular las lógicas puras descritas por Foucault en diagramas concretos de fuerza y de ejercicio del poder, donde conviven simultáneamente aspectos de estas lógicas descritas. La Hipótesis de Esposito no está errada, pero está demasiado condicionada por la respuesta del propio Esposito, es decir, apunta desde ya a la propuesta inmunitaria al ver una incertidumbre de dos tópicos (soberanía y biopolítica); y no, una serie de formaciones y tecnologías interactuando (poder soberano, despliegue territorial, ley, reglamentos, disciplinas, anatomopolítica, biopolíticas, razón de estado, razón gubernamental). A pesar de la distancia explícita, ésta es la lectura agambiana del problema. Un efecto similar sucede cuando esta incertidumbre es planteada por Esposito en términos léxicos, es decir que parte del problema radica en que habría un tratamiento insuficiente de los conceptos de *bíos* y de *política* que redundaría en una formación incierta del concepto mismo de *biopolítica*. La hipótesis tiene dos partes, el diagnóstico que ve la noción de *biopolítica* como atravesada por una incertidumbre, y la explicación presuntiva que asigna la causa probable de tal incertidumbre a un tratamiento insuficiente de los términos *bíos* y *política*. Nuevamente echo mano a lo planteado en el segundo capítulo y debo decir que aunque el diagnóstico parece innegable, la formación misma del término *biopolítica* y el procedimiento léxico que Foucault lleva a cabo al utilizar la palabra, parece más bien un procedimiento operativo que ontológico. Recuerdo a este respecto lo planteado en la primera sección del segundo capítulo de la presente investigación. La palabra biopolítica corresponde en primer

⁴⁸⁰ Es interesante que Esposito siempre prefiera los términos *soberanía* y *biopolítica*, y no *biopoder* y *poder soberano*. Que son los términos que Foucault opone entre sí. Es necesario admitir que Foucault utiliza soberanía como sinónimo de poder soberano, y hasta el curso *Hay que defender la Sociedad*, utiliza también como sinónimos biopoder y biopolítica. Aunque esto cambiará en *La Voluntad de saber*, en la distingue *biopoder* y *biopolítica*, a partir de entonces, Foucault distingue con claridad dos formas de biopoder, la *anatomopolítica* y la *biopolítica*. Me parece que la elección del léxico por parte de Esposito es interesante por varias razones. En primer lugar porque para Esposito el léxico es fundamental y una elección de este tipo difícilmente es azarosa o poco meditada. En segundo lugar, porque deja atrás el término *biopoder* y recogerá como veremos extensamente, la distinción entre *biopoder* y *biopolítica* que realiza Negri. Ya he dicho que tal distinción me parece errada en sentido terminológico, pero interesante en sentido político. Pero además porque el término *soberanía* es el término que ha elegido Agamben y que le permite enlazar las propuestas de Foucault y de Schmitt. Se trata de un giro léxico que genera cierta violencia hermenéutica, no porque las propuestas de Foucault y Schmitt no puedan ser comparables o no se puedan establecer vínculos; pero no hay que perder de vista que la propuesta de Schmitt es una justificación del *soberano* y la de Foucault una descripción de los mecanismos con que actúa el *poder soberano*. Por el momento y en lo que atañe a Esposito esta elección léxica, más que un elemento concluyente parece un indicio de la reconducción a proceso dialéctico que Esposito quiere imprimir al análisis. Pero la elección del léxico no está exenta de dificultades.

lugar a una expresión, a un adjetivo puesto entre otros, que alcanza posteriormente un uso prolongado y que va adquiriendo matices y robusteciéndose; pero no hay evidencia alguna que sugiera que Foucault intenta elaborar un término a través de un procedimiento de construcción semántica, es decir, que pretenda la formación de una palabra que contenga en sus raíces un significado formado y traspasable a esta nueva palabra. “...Foucault pensó los dos polos de la biopolítica –el *bíos* y la *política*- como originalmente separados y sólo más tarde recompuestos, de un nodo que tiende siempre a someter uno a la captura absorbente del otro”⁴⁸¹. Esta explicación léxica, que asigna por defecto una función paronímica a las palabras con idéntica raíz, está muy inspirada en la mecánica del idioma alemán. A partir de la influencia alemana, es muy común en diversos procedimientos filosóficos; pero, no me parece aplicable en este caso. El interés de Esposito por el léxico político lo empuja a este tipo de explicación. Es razonable, comparto profundamente además este interés y las causas que lo motivan, y sin embargo, no me parece adecuado, ni de manera general para los trabajos de Foucault, ni de manera específica para el caso de la palabra *biopolítica*, por las razones que he tratado extensamente en el segundo capítulo. El vocablo es utilizado por Foucault de manera operativa, no nace cargado de significados por su construcción etimológica; sino que se va cargando en la medida que Foucault va desarrollando el discurso sobre el biopoder en los cursos del Colegio de Francia, y además se trata de un vocablo reemplazable. Foucault utiliza otros términos que después deja de usar -como el término *nosopolítica* un término particularmente inmunitario-, la función es práctica, lo verdaderamente importante no es el vocablo construido o tomado prestado y reutilizado, sino aquél conjunto de problemas que tal fenómeno designa.

Esta hipótesis de la incertidumbre como decía desemboca al menos en dos líneas de trabajo, una línea de análisis léxico con dos vertientes: primero la revisión del vocablo *biopolítica* en otros discursos anteriores a Foucault, con el afán de reconstruir su sentido e iluminar sus incertidumbres, y en segundo lugar una línea que vuelve a tematizar el vocablo *bíos*, para llenar el vacío que la propuestas foucaulteanas heredó a la discusión posterior. La segunda línea de trabajo, es la formulación de la categoría *immunitas* y la propuesta de reentender la idea misma de biopolítica en un paradigma más amplio y versátil.

⁴⁸¹ ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 20.

¿Por qué hago uso de esta categoría? ¿Y de qué modo es capaz de completar el vacío semántico, el hiato, que en Foucault queda abierto entre los dos términos del concepto de biopolítica? En la medida en que, como ya se ha dicho, la categoría de inmunidad se inscribe precisamente en la encrucijada —sobre la línea de tangencia entre la esfera de la vida y la del derecho. Pero el paradigma de inmunización admite un paso más allá, en tanto investiga la división entre las dos interpretaciones prevalecientes de la política —la afirmativa y productiva y la negativa y mortífera⁴⁸².

En este punto debo reconocer dos cosas. En primer lugar que esta investigación en buena medida se inspira en el trabajo de Esposito. La hipótesis de la incertidumbre o la fractura, el diagnóstico de Esposito que ve la serie de contradicciones de la categoría biopolítica ha sido también mi punto de partida. No obstante, debo reconocer también que las respuestas provisionarias a esta hipótesis funcionan como una *bifurcación de caminos*; de modo que, lo que sucede después sólo puede estar más distante, al menos si ambos caminos continúan en línea recta. En lo medular tiendo a coincidir fuertemente con las ideas básicas de Esposito. Diría que, comprender las propuestas de Foucault bajo una exigencia impolítica, me parece no sólo atractivo, sino un avance importante en cuanto se hace necesario pensar la política y lo político en un plano de inmanencia. Al mismo tiempo, me parece evidente que no es posible asumir los discursos de Foucault sobre el biopoder como un bloque homogéneo; sino más bien como investigaciones en curso. Por esta misma razón, los desvíos, incertidumbres o cambios de dirección en tales discursos resultan fundamentales para el rendimiento que la categoría de biopolítica o en general los discursos sobre el biopoder puedan tener. Al mismo tiempo, me parece que una de estas discusiones, es la que se pregunta por la relación entre biopoder y poder soberano y en tal discusión que probablemente sea la más importante, tiendo a coincidir con Esposito con algunos matices, y así lo he expuesto en el segundo capítulo bajo la hipótesis de la superposición o montaje. También tiendo a coincidir con Esposito respecto a la temporalidad de la categoría, nuevamente con algún matiz, pero en general me parece que todo apunta a que se trata de una categoría que interroga e interpreta las condiciones políticas modernas y también actuales. Sin embargo, me parece que la presente hipótesis de Esposito, se aleja del método de trabajo de Foucault, de las pretensiones del concepto e incluso del proceso particular que hemos podido atestiguar en los cursos del colegio de Francia. Vale decir, no se trataría como presenta Esposito de una incertidumbre provocada por el vacío de dos conceptos no suficientemente tratados. Esto implica pensar que se trata de ecuaciones léxicas. Un concepto *biopolítica*, formado por dos palabras *bíos* y *política*, queda suficientemente despejado cuando quedan despejados los conceptos que lo forman, y por el contrario, queda en la incertidumbre cuando hereda indecisiones de los conceptos de los que proviene. Puede ser que como criterio general para valorar un concepto el criterio sea adecuado, especialmente si se trata de un concepto heredado de la filosofía antigua. Pero en el caso particular del discurso sobre el biopoder desarrollado por Foucault, simplemente

⁴⁸² ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 21.

no se ajusta al método. E incluso se corre el peligro de ontologizar toda la propuesta de Foucault, en un sentido que no sería el de una ontología del presente. Al menos desde lo que la presente investigación ha explorado y atestiguado en el segundo capítulo. El problema no es categorial, pues nada indica que Foucault estuviera elaborando una categoría; por el contrario los indicios citados muestran el despeje de un problema que bien podría hacer de la categoría misma de biopolítica una herramienta provisional. A partir de esta elección Esposito abordará la historia del término biopolítica en el siglo XX, y también propondrá la categoría de *immunitas* como paradigma para comprender en una misma lógica la serie de aparentes contradicciones, la mayor de ellas la relación entre soberanía y biopoder. Evidentemente, la presente investigación asume un camino contrario; por una parte, como la categoría misma resulta provisional, no es tan relevante la historia del término que bien podría señalar en direcciones distintas e incluso obstaculizar la claridad hermenéutica a la que Esposito también aspira. Consecuentemente la hipótesis de mi investigación ha sido comprender el discurso y sus transformaciones, más allá de la importancia relativa que pueda asignársele a una categoría en específico, y cambiar el eje del asunto desde un problema referido al léxico político hacia un problema referido a los diagramas de poder. Por tal razón, el despeje de la categoría biopolítica, se ha concretizado a través del recorrido de los cursos del Colegio de Francia, y no de la historia del término en el siglo XX, como es el caso de Esposito. No son trabajos en absoluto excluyentes; y por el contrario, -desde el punto de vista de la investigación del léxico político actual- podrían asumirse como trabajos complementarios; es decir, el segundo capítulo de la presente investigación podría leerse perfectamente a continuación del primer capítulo de *Bíos*. Pero, no hay que perder de vista que éste no es el centro de la cuestión: es decir, no se trata de analizar, reconstruir o deconstruir el léxico político; sino poner en cuestión los diagramas de poder y sus reconfiguraciones. Por esta razón, aunque la categoría de *immunitas* resulta valiosa en múltiples sentidos, la perspectiva de análisis diagramático, sólo puede arrojar como resultado que no hay paradigma único capaz de dar cuenta del problema del biopoder. El asunto no se resuelve por síntesis dialéctica; por el contrario el objetivo del propio Foucault fue renunciar al análisis jurídico e ideológico y centrarse en los conjuntos de prácticas que dan cuenta de las racionalidades de poder que subyacen a ellas, de modo que este análisis de prácticas fuese capaz de resolver la singularidad de cada una de las diversas relaciones de fuerzas y no intentar de establecer una categoría englobante y omnivalente.

A continuación, y teniendo a la vista las discusiones que he sostenido, conviene repasar en detalle las dos líneas de resolución de la hipótesis que hasta ahora apenas he bosquejado. Me refiero, primero al recorrido de Esposito por el vocablo biopolítica en el siglo XX; y segundo, al desarrollo de la noción de *immunitas* como protección negativa de la vida.

3.4.2.2. Biopolítica un recorrido por el siglo XX.

Quisiera partir el recorrido con dos advertencias. Primero que Foucault, hasta donde esta investigación ha podido rastrear, nunca alude a este recorrido que Esposito reconstruye, ni tampoco sus propuestas tienen relación directa con alguna de las propuestas previas aquí presentadas. Esposito también coincide con esto⁴⁸³. La segunda advertencia puede formularse en términos de lógica clásica: la identidad del término no implica la identidad del concepto. Este es un asunto delicado, y que se relaciona con la problemática léxica que desde hace ya bastantes líneas ha animado esta presentación. En efecto, la suposición de que una palabra es un objeto unitario y que, por lo tanto, puede reconstruirse su historia y su desarrollo no es un supuesto generalizable. Las palabras experimentan grandes cambios de sentido. Pero además, el mismo vocablo puede utilizarse en sentidos diversos e incluso desconectados entre sí. Así como antes descartaba la paronimia como supuesto irrefutable, ahora hay que prevenirse de la homonimia como fenómeno existente. Se trata de la advertencia contraria a la que presentaba en la sección anterior. Mientras sostenía que en la construcción del término *biopolítica* por parte de Foucault, no hay que suponer un procedimiento de dilucidación del vocablo *bíos* y del vocablo *política* para luego formar un nuevo concepto que procede por paronimia de los dos anteriores; ahora no hay que suponer lo contrario, es decir no hay que olvidarse que, algunas veces, palabras idénticas significan cosas distintas. Que para que exista una unidad conceptual la relación debe establecerse en el ámbito de los significados. Me parece que un buen ejemplo lo entrega el propio Esposito y sirve tanto para graficar la situación que expongo, como para poner un hito en la historia del vocablo.

En realidad, no tiene mucha importancia el hecho de que la primera aparición del término en el léxico de Foucault se remonte a la conferencia de Río de Janeiro de 1974... Lo que cuenta es que todos sus textos de esos años parecen converger en un conglomerado teórico dentro del cual ningún segmento discursivo llega a adquirir un sentido enteramente perceptible si se lo analiza por separado o por fuera de la semántica biopolítica⁴⁸⁴.

Esposito nos recuerda que la primera vez que Foucault utilizó el vocablo biopolítica fue en unas conferencias de 1974, que he citado en el segundo capítulo. Probablemente sea Esposito el primero en reparar en este dato. Aunque lamentablemente se equivoca de conferencia⁴⁸⁵. Más allá del descuido

⁴⁸³ “Desde cierto punto de vista, resulta comprensible que Foucault nunca haya mencionado las diferentes interpretaciones de la biopolítica previas a su propio análisis: el extraordinario relieve de éste es fruto, precisamente, de su distancia respecto de aquellas”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 41.

⁴⁸⁴ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 46.

⁴⁸⁵ Esposito afirma que esta innovación léxica la realizó Foucault en la conferencia *¿Crisis de la medicina o de la antimedicina?* en Río de Janeiro, cuando en realidad el pasaje que cita se realizó en otra conferencia del mismo ciclo, también en Río de Janeiro publicada en castellano como *El Nacimiento de la Medicina Social*. Se puede revisar la nota 32 en la página 46 para la versión castellana de Amorrortu; en la versión italiana de Einaudi, la nota se encuentra en la página 20. Ambas conferencias han sido tratadas extensamente en el segundo capítulo y pueden consultarse sus versiones en la bibliografía.

bibliográfico, hay aquí un elemento que tomar en cuenta, y que ya he expuesto en el segundo capítulo. El uso del vocablo en esta conferencia es meramente circunstancial, Esposito lo reconoce, y al mismo tiempo la temática biopolítica tal como aparece en *Hay que defender la sociedad* puede encontrarse, a juicio de Esposito, en “*todos sus textos de esos años*”. De hecho, en el segundo capítulo, he prestado un especial interés a una conferencia de 1973⁴⁸⁶, pronunciada en la misma ciudad, aun cuando hasta ese momento Foucault no había estrenado el vocablo *biopolítica*. La conferencia de 1973 no usa el vocablo *biopolítica*, aunque en efecto, Foucault está hablando sobre el tema *biopolítica*. Hay un vínculo de los contenidos, aunque el vocablo no esté presente. De hecho, Foucault usa las expresiones *política de la salud* y *nosopolítica*, pero no, *biopolítica*. En la conferencia posterior hablará también de *somatocracia*. Lo que ocurre aquí, es un buen ejemplo de la advertencia que busco realizar y que también se expresa en el anterior comentario de Esposito. Foucault estaba hablando sobre biopolítica incluso antes de utilizar el vocablo, y bien podría haber elegido otro vocablo o haberse quedado con *nosopolítica* o *somatocracia*. La elección resulta más bien circunstancial. Por lo tanto, sería más interesante – y más concluyente- que reconstruir los antecedentes de uso del vocablo, rastrear los antecedentes temáticos del discurso. La advertencia no busca deslegitimar el trabajo reconstructivo de Esposito, sino situarlo en el ámbito explicativo que le corresponde, es decir, como una hipótesis léxica.

Esposito rastrea el uso del vocablo biopolítica hasta los inicios del siglo XX, en el trabajo del sueco Rudolph Kjellen y sitúa a una serie de otros trabajos que en esta línea compartirían lo que califica como una *perspectiva vitalista del Estado*⁴⁸⁷. Algunos de estos autores logran vincular posteriormente estas concepciones en una dirección convergente con las legitimaciones nazis, tanto en el ámbito racial con bases en cierto darwinismo social; y también a través de la interpretación organológica del Estado, que considera los Estados como seres vivientes con necesidades de nutrición y expansión, entre las que tienen mayor relevancia política. Las repercusiones de este trabajo son comentadas de manera tímida por Esposito.

⁴⁸⁶ Ver FOUCAULT, Michel. *La Política de la salud en el siglo XVIII*. En «Saber y Verdad». Ediciones la piqueta, Madrid, 1991.

⁴⁸⁷ “Al primero puede vincularse una nutrida serie de ensayos, principalmente alemanes, que comparten una concepción vitalista’ del Estado, como *Zum Werden und Leben der Staaten* (1920), de Karl Binding (al cual tendremos ocasión de referirnos más adelante) *Der Staat als lebendiger Organismus*, de Eberhard Dennert (1922), *Der Staat, ein Lebenwesen* (1926), de Eduard Hahn. Pero centremos la atención en quien fue probablemente el primero en emplear el término «biopolítica», el sueco Rudolph Kjellen, a quien también se debe la acuñación de la expresión «geopolítica», luego elaborada por Friedrich Ratzel y por Karl Haushofer en clave decididamente racista”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 27.

Estas expresiones nos llevan más allá de la antigua metáfora del Estado-cuerpo con sus múltiples metamorfosis de inspiración posromántica. Lo que comienza a perfilarse es la referencia a un sustrato natural, un principio sustancial, resistente y subyacente cualquier abstracción, o construcción, de carácter institucional⁴⁸⁸.

Este desplazamiento de la metáfora organicista que aquí Esposito califica de *romántica* hacia unos principios sustanciales de carácter científico-biológico marca esta etapa. El vocablo *biopolítica* se utiliza consecuentemente para hablar de la vida del Estado, asumiendo que tal vida se rige analógicamente o literalmente, por los mismos principios que se rige la vida biológica. A esto hay que sumar que el contexto biológico de la época privilegia un tipo de evolucionismo que se centra en la idea de selección natural, y adaptación. Foucault no comenta a Kjellen, aunque tiene a la vista a Spencer⁴⁸⁹, Lamarck e incluso algunas formas de protoevolucionismo del siglo XVIII baste recordar para esto gran parte de *Las palabras y las cosas*⁴⁹⁰, en particular la relación entre metáfora organicista y organización económica⁴⁹¹. La particularidad de este tipo de propuestas radica en que la metáfora organicista se convierte en algo más. Aquella idea según la cual, la sociedad, es semejante a un cuerpo, se profundiza. La semejanza ya no es sólo analógica, el estado o la sociedad son definitivamente un organismo en cuanto a sus funciones y necesidades. La funcionalidad política sería la de un organismo. Más adelante esta línea convergerá inmunitariamente con los planteamientos de Luhmann, y la perspectiva del sistema inmunitario y las máquinas autopoieticas.

Si se piensa en detalle, estas posturas corresponden a lo que he calificado de organicismo social, que sería –y en esto sigo a Esposito– una reelaboración de la metáfora política del cuerpo. En cualquier caso, me parece evidente que se trata de posturas con gran influencia del darwinismo social del siglo XIX.

⁴⁸⁸ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 29.

⁴⁸⁹ Por ejemplo en este texto de 1957 *“De l'origine des espèces fut, au milieu du XIXe siècle, au principe d'un renouvellement considérable dans les sciences de l'homme; elle provoqua l'abandon du «mythe newtonien» et assura sa relève par un «mythe darwinien», dont les thèmes imaginaires n'ont pas encore disparu totalement de l'horizon des psychologues. C'est cette mythologie grandiose qui sert de décor au Système de philosophie de Spencer; les Principes de psychologie y sont précédés des Principes de biologie et suivis des Principes de sociologie. L'évolution de l'individu y est décrite à la fois comme un processus de différenciation -mouvement horizontal d'expansion vers le multiple -et par un mouvement d'organisation hiérarchique mouvement vertical d'intégration dans l'unité; ainsi ont procédé les espèces au cours de leur évolution; ainsi procéderont les sociétés au cours de leur histoire”* FOUCAULT, Michel. *La psychologie de 1850 à 1950*. En «Dits et écrits I», p. 124.

⁴⁹⁰ *“los historiadores ven dibujarse, como si fuera ante sus ojos, la oposición entre los que creen en la inmovilidad de la naturaleza —a la manera de Tournefort y de Linneo sobre todo— y los que, con Bonnet, Benoit de Maillet y Diderot, presienten ya la gran potencia creadora de la vida, su inagotable poder de transformación, su plasticidad y esta deriva que envuelve a todos sus productos, entre ellos nosotros mismos, en un tiempo del que nadie es dueño. Mucho antes de Darwin y de Lamarck, el gran debate del evolucionismo quedó abierto por el Tellíamed, la Palingénésie y el Rêve de D'Alambert”* FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968, pp. 127-128.

⁴⁹¹ *“Pero la transferencia de este modelo fisiológico sólo ha sido posible por la apertura más profunda de un espacio común a la moneda y a los signos, a las riquezas y a las representaciones. La metáfora, tan frecuente en nuestro Occidente, de la ciudad y el cuerpo, sólo tomó en el siglo XVII su fuerza imaginaria sobre la base de necesidades arqueológicas mucho más radicales”*. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, p. 177.

Evidentemente se pueden calificar de posturas biopolíticas, independientemente de que ocupen el vocablo *biopolítica*. Y en esto hay que mantener una sutileza, el discurso de Foucault no es biopolítico, todo lo contrario, es un discurso sobre el biopoder que hace evidente estas lógicas con el afán también de desmontarlas. El discurso de Foucault habla sobre las estrategias biopolíticas, mientras que estos discursos como el de Kjellen, son parte de una estrategia biopolítica. En tal sentido, aunque estas posiciones sean un antecedente léxico sobre el uso del vocablo *biopolítica*, me parece que no pueden considerarse antecedentes del trabajo de Foucault, ni tampoco de los discursos sobre el biopoder en términos generales, siguiendo precisamente el principio enunciado por Esposito, es decir, porque *no convergen teóricamente*.

La segunda etapa se desarrolla con bastante posterioridad. Esposito la fija en Francia en la década de los sesenta y con una tonalidad política incluso contrapuesta⁴⁹². La cercanía cronológica y geográfica apoya la idea de que Foucault podría conocer este desarrollo. Esposito nombra sólo a dos autores relacionados con esta segunda fórmula del discurso, Aroon Starobinsky y Edgard Morin. Esposito caracteriza la postura general del siguiente modo:

Por el contrario, aun admitiendo el relieve, a veces incluso negativo, de las fuerzas naturales de la vida, sostiene la posibilidad, inclusive la necesidad, de que la política incorpore elementos espirituales capaces de gobernarlas en función de valores metapolíticos⁴⁹³.

Aquí hay un giro interesante; la argumentación es básicamente la siguiente: Se reconoce la potencia de las fuerzas de la vida y cómo configuran el fenómeno político y la organización social; pero al mismo tiempo, esta postura niega que tales fuerzas sean fatales, que no puedan ser gobernadas. Esposito lo dice bien, se trata de una postura humanista que reconociendo la existencia de esta biopolítica, descrita por la fase anterior, busca someterla a principios bajo los que se organizaría la comunidad política. En cierto sentido, es una postura que quiere reconducir la biopolítica a otra forma de la política y no se deja arrastrar por el desarrollo que desembocó en las formas mortíferas de la biopolítica. Es algo que el propio Esposito comparte, al menos en cuanto insiste en la posibilidad de una política de la vida. Pero hay que reparar también en la distancia que las posturas de esta segunda fase tienen con lo propuesto por Foucault. En efecto no pueden calificarse estas posturas como estrategias biopolíticas, no están al

⁴⁹² “La segunda oleada de interés por la temática biopolítica se registra en Francia en la década del sesenta. La diferencia respecto a la primera resulta hasta demasiado evidente, como no podía ser de otra manera en un marco histórico profundamente cambiado por la derrota epocal de la biocracia nazi. No sólo en relación con ella, sino también en relación con las teorías organicistas que de ella habían anticipado, en cierto modo, motivos y acentos, la nueva teoría biopolítica es consciente de la necesidad de una reformulación semántica, incluso a expensas de debilitar la especificidad de la categoría en favor de un más atemperado desarrollo neohumanista”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 33.

⁴⁹³ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 33.

servicio de esa biopolítica mortífera o fatal; sino que incluso la denuncian y proponen reconducirla a nuevas formas de la política. Y esto es fundamentalmente distinto del discurso que había propuesto Kjellen; pero tampoco equivalen, a pesar de esta denuncia, a un proto-discurso sobre el biopoder. Pues naturalizan u ontologizan la biopolítica, y me parece que más allá de cualquier incertidumbre que se pueda encontrar en el discurso foucaulteano y de todos los giros y transformaciones del mismo discurso, hay un elemento muy cierto: para Foucault el biopoder es una construcción, un artificio, con fecha de nacimiento y desarrollo histórico. Todo lo contrario a una realidad natural. Foucault se sitúa en el polo absolutamente contrario a admitir que la biopolítica sea una relación natural. La ontologización del asunto resulta altamente problemática. Se trata de algo que ya sugería antes: esto corre el riesgo de acercarse demasiado a una ontología que no es la *ontología del presente*, de la que hablaba Foucault; sino todo lo contrario, una ontología sin presente; como es el caso de la teoría de sistemas de Luhmann. La naturalización de este tipo de fenómenos necesariamente deriva en que deban ser considerados permanentes e inmodificables. Y al menos desde el desarrollo de la presente investigación toda la evidencia apunta a lo contrario. La propuesta de Foucault no es una teoría general del poder, sino más bien una descripción siempre histórica y singular de los diagramas de fuerzas en torno al poder. A pesar de que este recorrido histórico pueda ser considerado por muchos una sutileza técnica más que un aparato teóricamente aprovechable; de todos modos sirve para comenzar a deslindar un asunto fundamental para valorar la perspectiva general de Esposito y también otras. Poco a poco se ve una solidificación del concepto *biopolítica* y tal solidificación, no parece depender de los trabajos de Foucault; sino más bien de los discursos posteriores. El asunto ya parece claro en la propuesta de Negri-Hardt que diferencian entre biopoder y biopolítica, y en este caso resulta más claro, en cuanto Esposito presta la mayor atención al concepto de biopolítica y en cambio la atención al concepto de biopoder es cada vez más difusa. La tercera etapa de antecedentes propuestas por Esposito es en realidad sincrónica con el trabajo de Foucault.

La tercera etapa de estudios biopolíticos surgió en el mundo anglosajón y está aún en curso. Su inicio puede fijarse en 1973, cuando la International Political Science Association inauguró oficialmente un espacio de investigación sobre biología y política. A partir de esa fecha se organizaron varios congresos internacionales: el primero en 1975, en la *École des Hautes Études en Sciences Humaines* de París, y los siguientes en Bellagio (Italia), Varsovia, Chicago y Nueva York. En 1983 se creó la Association for Politics and the Life Sciences, y dos años después, la revista *Politics and Life Sciences*, junto con la colección *Research in biopolitics*, de la que se han publicado varios volúmenes⁴⁹⁴.

Esta línea de trabajo enunciada por Esposito se vuelca sobre lo que en el ambiente anglosajón se llaman las ciencias de la vida, y cuyo discurso está bastante atravesado por la problemática que ha dado en llamarse *bioética*. No hay que olvidar a este respecto los aportes que hacía Jean-Luc Nancy y que se han

⁴⁹⁴ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 36.

traído a colación en la presente investigación. Esposito hace hincapié en que en esta fase de estudios biopolíticos se usa el concepto de biopolítica; pero insiste especialmente en el cruce epistemológico. En efecto, no todos los trabajos aquí mencionados, utilizan el concepto; pero a juicio de Esposito constituyen un segmento organizable; pues comparten un espacio de análisis que sería el punto de cruce entre biología y política. Esposito le concede en general poco valor teórico a esta tercera etapa de estudios biopolíticos *norteamericanos*⁴⁹⁵; aunque en realidad con esta enunciación ha evidenciado un desplazamiento interesante que cumple con el objetivo de explicar la diáspora interpretativa en la que el vocablo biopolítica se encuentra. Por una parte, se asume la *biopolítica* como la proliferación al infinito de la metáfora organicista y su naturalización, tanto para afirmar que las leyes de la biología son las condiciones de la política, como para afirmar lo contrario, es decir, que la política puede gobernar estas condiciones biológicas preexistentes. Por otra parte, se asume que la biopolítica es el cruce de discursos entre biología y política. Ninguno de estos desplazamientos puede calificarse de incorrecto, pero tienden a hacer invisibles algunos rasgos altamente peligrosos que ya he sugerido. El primero de ellos es la naturalización; es decir, asumir la hipótesis del vitalismo organológico, que podríamos llamar también *organicismo fuerte*. Según la cual la sociedad en efecto es un organismo, no algo semejante a un organismo, no algo que podría asimilarse a un organismo, no una realidad que puede entenderse o interpretarse mejor si se le compara con un organismo; sino un organismo. La diferencia con un *organicismo débil* es radical. El organicismo débil queda encerrado en la antigua metáfora del cuerpo y sus versiones: el cuerpo, la máquina o el organismo son siempre un símil, un recurso hermenéutico para entender las relaciones sociales; pero la sociedad en realidad no se desarrolla por leyes biológicas. Al contrario, el organicismo fuerte opera una naturalización que ontologiza y solidifica las dinámicas biologicistas, la vida social es un organismo. Es cierto que pocas veces se encuentra esta postura de manera absoluta y radical, y que sus vínculos con el racismo de Estado son demasiado evidentes. Sin embargo, en el tratamiento de la metáfora del organismo los límites se desdibujan y se pierde de vista esta diferencia fundamental entre el organicismo fuerte y débil. Este efecto es fácil de apreciar cuando, como elementos de un mismo discurso, se pasa con relativa facilidad de la inmunidad diplomática, a la guerra preventiva; luego, se vuelve sobre las teorías inmunológicas y el sistema nervioso, para terminar hablando sobre los virus informáticos. Es un peligro del que tampoco está exento el paradigma inmunitario propuesto por el propio Esposito, como es evidente por los ejemplos que he dado.

⁴⁹⁵ *"Incluso sin tener en cuenta la calidad –más bien modesta, por lo general- de esta producción, su valor sintomático reside, justamente, en esta referencia directa y persistente a la esfera de la naturaleza como parámetro privilegiado de determinación política. De ello surge –no siempre con plena conciencia teórica por parte de los autores- un relevante desplazamiento categorial respecto de la línea maestra de la filosofía política moderna. Para esta, la naturaleza es el problema que se deberá resolver, o el obstáculo que se ha de superar, mediante la constitución del orden político, mientras que la biopolítica norteamericana ve en la naturaleza su propia condición de existencia".* ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 37.

El segundo riesgo o rasgo peligroso, que se atestigua en estos desplazamientos es identificar como biopolítico todo cruce entre el ámbito biológico, incluso médico, y político. En efecto, todo el discurso sobre el biopoder atestigua este encuentro; pero al mismo tiempo no es correcto considerar que cualquier relación médico-biológica con el ámbito político sea una relación biopolítica, incluso esto puede ser un obstáculo importante. En esto quisiera recordar que el problema de la medicalización es sólo el punto de partida del análisis de Foucault, pues el problema central sigue estando constituido por los procesos de sujeción-subjetivación. Por el momento, sugiero este segundo rasgo, y lo retomaré en una discusión específica sobre la idea de *bíos*. De la cual adelanto lo fundamental: a pesar de que Agamben y Esposito opinan lo contrario, en múltiples instancias; Foucault efectivamente explicó el vocablo *Bíos*, y le dedicó cuantiosas páginas, donde no hay incertidumbre alguna que *Bíos* refiere a las formas de vida, o a la subjetividad, si se quiere expresar de ese modo. El biopoder implica formas de sujeción que se expresan a través de las disciplinas del cuerpo y luego de las regulaciones de la población, pero no queda limitado a las condiciones biológicas, lo que busca siempre son las formas de vida. Por lo cual, no parece correcto identificar como ámbito biopolítico todo cruce epistemológico entre biología o medicina y política; sino aquél que se orienta a la sujeción de las formas de vida y que por lo tanto expresa las relaciones de fuerza o de poder y su efecto sobre los sujetos.

Como es posible ver, esta reconstrucción propuesta por Esposito, probablemente no sea tan relevante como antecedente de los trabajos de Foucault; aunque en efecto ayuda a despejar parte de las dificultades hermenéuticas que Esposito señala.

3.4.3. La *Immunitas* como campo semántico.

La idea de *immunitas* tiene diversas complejidades, para profundizar en ella propongo un camino de cuatro pasos: A) explicitar los dos componentes básicos de esta noción: el componente jurídico que trata sobre los privilegios de exención jurídica y el componente biomédico que depende de la analogía con los sistemas inmunológicos; B) la fusión de estos dos componentes en lo que puede considerarse una noción trans-epistémica, o una teoría general de la sociedad moderna, aplicable por tanto en ámbitos diversos; C) la reactivación de la metáfora organicista en clave inmunitaria; D) la resemantización de una idea de cuerpo que queda encerrada en esta operación. El recorrido entre los primeros tres puntos puede realizarse con meridiana claridad y es precisamente lo que pretendo a continuación; sin embargo, respecto al cuarto punto, necesariamente deberé postergar su tratamiento hasta la siguiente sección de la investigación; pues en realidad se trata de un tema central operado en cierta filosofía francesa, no como consecuencia de los discursos sobre el biopoder; pero con cierto haz de relaciones. Por tanto a continuación trato los primeros tres puntos y el cuarto lo reservo para una de las discusiones de la siguiente sección, en torno a lo que podría considerarse una resemantización del cuerpo que se desarrolla digamos paralelamente a estos discursos sobre el biopoder, y Esposito parece asumir desde Jean-Luc Nancy principalmente.

3.4.3.1. Inmunidad jurídica e inmunización biológica

Esposito presenta la noción *Immunitas* a propósito de dos temas. Por una parte, a sugerencia de la metáfora organicista, utiliza el lenguaje biológico para la determinación de categorías políticas. De este modo, lo inmunológico, biológicamente hablando, sirve de figura para entender a la sociedad en sus funciones de reproducción y particularmente en su relación con la vida. Esto sería lo que he llamado el *componente biológico* de la noción, y es precisamente lo que Esposito conectará con los discursos sobre el biopoder. Por otra parte, *Immunitas* es concebido etimológicamente en una relación con *Munus* y *Communitas*⁴⁹⁶. Este es el segundo componente, o *componente jurídico*, de la noción. Ya he presentado algunas ideas iniciales sobre la etimología y la relación con *Communitas*; así que retomo el asunto precisamente desde aquí. Tomemos nota, en primer lugar, de aquello que presenta como significación del vocablo *Munus*.

⁴⁹⁶ Recuerdo a este respecto un pasaje del libro *Communitas* que ya he comentado a propósito de sus implicaciones léxicas. "Ese punto de partida lo he buscado, por así decir, en el origen de la cosa misma. Esto es, en la etimología del término latino *communitas*. Para hacerlo tuve que avanzar por una senda nada fácil, plagada de trampas léxicas y dificultades interpretativas, pero que podrá conducir a una noción de comunidad radicalmente distinta de las esbozadas hasta ahora" ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 25.

...la especificidad del don que expresa el vocablo *munus* tiene justamente el efecto de reducir la distancia inicial, y realinear también esta significación con la semántica del deber. De hecho, el *munus* es al donum lo que la «especie al género», puesto que significa «don», pero uno particular, «que se distingue por su carácter obligatorio, implícito en la raíz **mei-* que denota intercambio»⁴⁹⁷.

Munus apela a un don que es también un deber y exige reciprocidad. En este sentido *munus* es una deuda. Por tanto, el sentido originario de *Communitas*, no refiere a la clásica distinción público-privado; según la cual *Communitas* es aquello público –*res pública, koinonía*– por oposición a lo privado. "Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda"⁴⁹⁸. La *Immunitas* se sitúa entonces, en oposición a la *communitas* respecto del *munus*. Si la comunidad implica compartir un *munus*, es inmune quien no comparte o está eximido de tal *munus*⁴⁹⁹. Un sujeto inmune está "dispensado" de tal carga. "La *communitas* está ligada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la *Immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*"⁵⁰⁰. Esto sirve para entender las figuras jurídicas de inmunidad y la idea de privilegio de las que algunos sujetos pudieran ser beneficiarios respecto de ciertas responsabilidades sociales o políticas. He aquí el primer componente, el componente jurídico. Lo que aporta a la noción final, más que el problema de la exención jurídica es la relación con la comunidad. Lo inmunitario es el verdadero reverso de lo comunitario.

El segundo componente, el componente biológico, procede de manera distinta, y toma en cuenta la otra gran línea semántica que está en operación en los lenguajes actuales a propósito del vocablo inmunidad. Esposito lo comenta en tres pasos:

...debe entenderse por inmunidad la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa...
... El pasaje que nos interesa es el que conduce de la inmunidad natural a la inmunidad adquirida: es decir, de una condición esencialmente pasiva a una, por el contrario, activamente inducida...
... De aquí la deducción –comprobada por la eficacia de las distintas vacunas– de que inocular cantidades no letales de virus estimula la formación de anticuerpos capaces de neutralizar por anticipado las consecuencias patógenas...⁵⁰¹

Lo primero que vale la pena indicar es el tipo de inmunidad biológica que interesa a Esposito. No se trata de la inmunidad que podríamos considerar "natural" de todo organismo, o cómo opera el sistema inmune de un cuerpo; sino más bien cómo opera el saber médico-inmunológico a través de su intervención.

⁴⁹⁷ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 26-27.

⁴⁹⁸ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 29.

⁴⁹⁹ "Los diccionarios latinos nos enseñan que el sustantivo *immunitas* -como su correspondiente adjetivo *immunis*- es un vocablo privativo, o negativo, que deriva su sentido de aquello que niega, o de lo que carece, es decir, el *munus*". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Amorrortu, Madrid, España, 2005, p. 14.

⁵⁰⁰ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 30.

⁵⁰¹ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, pp. 16-17.

Interesa la inmunización 'artificial', y no tanto la inmunidad 'natural'. El principal procedimiento de inmunización, de hecho, es el de la inoculación, que ya implica una suerte de acción inversa: se somete el cuerpo a la infección para inmunizarlo, para hacerlo resistente. Esto último como operación argumental dispara dos conexiones muy interesantes. En primer lugar de inmediato permite pensar en las particulares -las paradójicas- relaciones entre vida y muerte, y en segundo lugar acciona una serie de posibles relaciones alegóricas con el cuerpo social. Pero vale la pena tomarse esto con cuidado. Anoto ambas conexiones, pero solicito que se vuelva la mirada sobre el problema léxico, porque aquí se ha operado un giro. Decía que a Esposito le interesa el problema de la *comunidad*, y lo común de la comunidad, por lo tanto del *munus*, es decir la deuda en común que forma la comunidad. Inmune es quien está exento de esa deuda; luego Immunitas se opone a Communitas. Pero al saltar al problema de la inmunización biológica cambia el problema; pues en lo biológico el asunto ya no es el *munus*, o la exención de la deuda común; sino la protección. Lo que en efecto tienen en común ambos sentidos de *inmunidad* es la protección, inmune es el que está protegido o amparado ante la enfermedad o ante la comunidad, para ser más preciso ante la ley de la comunidad y sus efectos.

De este modo queda configurada una noción de inmunidad con dos vertientes –biológica y jurídica– aunque no sin fisuras; pues hay un salto desde el significado propuesto inicialmente -exención del *munus*- a un segundo significado –protección-. Es cierto que se trata de asuntos relacionados, que en efecto no son exactamente lo mismo; pero que tienen una serie de vínculos léxicos, lo que nos autoriza a hablar de ellos relacionándolos, al menos de manera general. Es cierto, aunque no conviene dejar en las sombras estas pequeñas sutilezas. Especialmente, teniendo a la vista dos operaciones que en efecto vienen a continuación. Primero que, como mostraba el último pasaje citado, a Esposito le interesa la inoculación, la inmunización artificial, aquella que procede por esta operación algo contradictoria de infectar para proteger, y que prontamente Esposito llamará “*protección negativa de la vida*”⁵⁰². La segunda operación, como ya se insinuaba antes, consiste en que se ponen en acción lo que Esposito llama “efectos de sentido”, que en realidad son una serie de proyecciones alegóricas inmediatamente expresada la relación anterior. Sólo a modo de testimonio conviene prestar atención al párrafo inmediatamente siguiente al que se presenta la idea de la inoculación.

⁵⁰² Ésta me parece una de las fórmulas más acertadas para describir la inmunización presentada por Esposito. El subtítulo de *Immunitas, negación y protección de la vida*. Esta fórmula es utilizada y explicada en diversas ocasiones ver por ejemplo ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 28; ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 17. De la manera más contundente lo expresa en *Bíos “Pero acaso la dimensión a la vez más general y más intensa de esta deconstrucción constructiva incumbe a ese paradigma inmunitario, que constituye el modo peculiar en que hasta ahora se ha presentado la biopolítica. No hay otro caso en el que su semántica -la protección negativa de la vida- revele a tal punto una íntima relación con su opuesto comunitario”*. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 22.

Detengámonos en una consideración más general acerca de los efectos de sentido que este produce respecto del paradigma inmunitario en su conjunto. El primer elemento para destacar es que este último se presenta no en términos de acción sino de *reacción*: más que de una fuerza propia, se trata de un contragolpe, de una contrafuerza, que impide que otra fuerza se manifieste. Esto significa que el mecanismo de la inmunidad presupone la existencia del mal que debe enfrentar. Y esto no sólo en el sentido de que deriva de aquel su propia necesidad -es el riesgo de infección lo que justifica la medida profiláctica-, sino también en el sentido, más comprometido, de que funciona precisamente mediante su uso. Reproduce en forma controlada el mal del que debe proteger⁵⁰³.

Queda de este modo fusionado un nuevo campo semántico, atravesado por innumerables 'proyecciones de sentido', de las cuales la cita anterior sólo atestigua algunas: profilaxis, contragolpes, contrafuerzas. Atestiguando la gestación de esta semántica inmunitaria, se puede pasar al segundo punto que he anunciado: la propuesta de una noción trans-epistémica, o una teoría general de la sociedad moderna, aplicable por tanto en ámbitos diversos.

3.4.3.2. Immunitas como teoría general de la sociedad.

Bíos, el célebre texto de Esposito comienza con una enumeración de casos que en cierto sentido fijan la temática en que se centrará el libro. Estos casos son bastante decidores: el veredicto de un tribunal francés que ratifica el derecho a no nacer como medida preventiva⁵⁰⁴; una acción policial en contra de un comando terrorista que involucra la muerte de 128 rehenes⁵⁰⁵; los bombardeos de comida en conjunto con armas de gran poder destructivo sobre Afganistán⁵⁰⁶; dos casos chinos, uno sobre la proliferación del SIDA consecuencia del mercado de venta de sangre estimulado por la administración central y el aborto generalizado de fetos femeninos⁵⁰⁷; la estrategia de embarazar a las mujeres de la tribu enemiga en Ruanda, como forma de disolución de la misma tribu⁵⁰⁸. Todos estos acontecimientos fijan su data a partir del año 2000.

El recurso a esta enumeración es altamente productivo. Como se ve, en todos los casos hay una problemática substancial, una tensión entre vida y muerte. Se trata de casos que desde el primer momento orientan hacia el problema inmunitario. Para Esposito el problema es la muerte, la tensión entre muerte y vida, y no - sólo por mencionar un ejemplo- la tensión entre formas de vida y sujeción⁵⁰⁹. En

⁵⁰³ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 17.

⁵⁰⁴ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 9-10.

⁵⁰⁵ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 11-12.

⁵⁰⁶ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 10-11.

⁵⁰⁷ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 12-14.

⁵⁰⁸ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, pp. 14-15.

⁵⁰⁹ He insistido -tanto a propósito de Foucault como a propósito de Deleuze- en el endeudamiento como proceso biopolítico; pues actúa a través de la sujeción directa de un individuo o de un grupo de ellos, incorporándolo a un cierto circuito económico, para producir esto hay que calcular los flujos posibles de

cierto sentido marca un diferencial incluso más radical que el de Agamben, que desplegaba la tensión entre vida y nuda vida, es decir, entre subjetivación y la total desubjetivación como horizonte de sujeción política. No quiero decir con esto que no se trate de un problema biopolítico; por el contrario todos estos casos apuntan, en efecto, a procesos biopolíticos. Lo interesante es que Esposito está mirando estos casos desde una tensión particular. Esto hace que enfatice siempre los aspectos bio-médicos o biologizantes. Es un énfasis permanente que se explica porque el paradigma inmunitario bebe de una acepción primordial de carácter médico y desde tal acepción conectará hacia sus otras derivaciones léxicas. La enumeración anterior sirve para mostrar aquello; sin embargo quisiera prestar atención ahora a otra enumeración, que es necesario comparar con la anterior. Se trata de hecho, de la enumeración con la que se inaugura otro libro de Esposito *Immunitas, negación y protección de la Vida*. En este caso la enumeración está encerrada en una pregunta.

¿Qué tienen en común fenómenos como la lucha contra un nuevo brote epidémico, la oposición al pedido de extradición de un jefe de estado extranjero acusado de violaciones a los derechos humanos, el refuerzo de las barreras contra la inmigración clandestina y las estrategias para neutralizar el último virus informático? Nada, mientras se los lea en el interior de sus respectivos ámbitos separados: medicina, derecho, política social, y tecnología informática. Sin embargo, las cosas son distintas si se los refiere a una categoría interpretativa que halla la propia especificidad justamente en la capacidad de cortar transversalmente esos lenguajes particulares, refiriéndolos a un mismo horizonte de sentido. Como ya se pone de manifiesto desde el título de este ensayo, he identificado tal categoría con la de «inmunización».⁵¹⁰

Como se ve, es una enumeración bastante distinta. El tema en común entre los casos enumerados es un campo semántico común, una huella léxica perceptible en campos tan diversos como la medicina, la informática, el derecho. La tensión vida-muerte ya está mediada. Lo que Esposito está tejiendo argumentalmente es la combinación de cuatro movimientos distintos. A) La etimología del vocablo *munus* lleva a oponer *immunitas* y *comunitas*, y sirve para explicar además el sentido jurídico de la inmunidad como privilegio ante la ley: inmune es quien está exento de la deuda común. B) Una serie de fenómenos actuales muestra una estructura común y contradictoria, una confusión o aporía de nuestro tiempo: la íntima conexión entre muerte y vida. C) Hay una línea semántica, una paronimia que permite extender los efectos de sentido del vocablo médico inmunidad sobre el cuerpo político, e incluso sobre el ámbito informático. D) Además se mezcla este último fenómeno de traslación semántica con la condición de

endeudamiento, generar rangos aceptables, modular un mercado del trabajo, con un mercado financiero accesible a una parte importante de la población, etc. Se trata de un ejemplo muy distinto a los que aquí ofrece Esposito, por dos razones. En primer lugar porque en este ejemplo no hay elementos médico-biológicos. Esto conecta con lo segundo, en este ejemplo hay una idea de *Bíos* completamente distinta a la que está pensando Esposito. En este ejemplo *Bíos* quiere decir fundamentalmente *forma de vida* y la biopolítica a la que apunta es una política sobre las *formas de vida*, que incluye los aspectos biológicos, pero no de modo necesario o directo, como puede verse en el ejemplo del endeudamiento.

⁵¹⁰ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 9.

privilegio ante la ley de modo que la enumeración también incluye los juicios contra un dictador. En realidad se trata de cosas muy distintas, aunque es cierto que hay vínculos lingüísticos importantes entre ellas. Si se analiza el asunto en detalle, el problema biopolítico, sólo conecta directamente con el punto B). Todo el tejido implica que aceptemos la formación de estas líneas como si en efecto fuesen convergentes. Sin embargo, hay que aceptar esto con un matiz: estas líneas *pueden* ser convergentes, no es irracional pensar un vínculo semántico entre todas ellas, pero deben *hacerse coincidir*. Es decir, se trata de una estrategia lectora o interpretativa más que un rasgo inseparable de lo que se está interpretando. Esposito lo reconoce en más de una ocasión, se trata de líneas distintas que es necesario *hacer coincidir* pues no se ajustan completamente.

Sin embargo, si bien la contraposición fundamental con la comunidad expresa el más conspicuo vector de sentido de la idea de inmunidad, no agota su plena significación. Para aproximarse a esta conviene, por el contrario, seguir otro recorrido semántico que no coincide del todo con el primero, sino que antes bien lo cruza según una figura compleja. Recorrido que -más que a la vertiente jurídica a la que nos hemos referido hasta ahora- recurre originariamente a la vertiente bio-médica que, poco a poco, comienza a aproximarse a aquella. Como es sabido, desde este punto de vista, debe entenderse por inmunidad la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa⁵¹¹.

Se trata de las dos líneas más fuertes de la argumentación, Inmunidad se entiende etimológicamente por oposición a *communitas*, y analógicamente en la medida que se proyectan las funciones inmunitarias del cuerpo a la metáfora del organismo. Lo siguiente es más débil y menos importante, la analogía de los virus informáticos. En algunas ocasiones, el entusiasmo hace parecer que esta metáfora fuera un paradigma semántico omnipresente, y es fácil en efecto su traslación, y comenzar a hablar de las redes de transporte, las prácticas deportivas, la publicidad, entre otros muchos campos posibles de acogida de esta metáfora. Sin embargo tales entusiasmos sólo tiene como resultado debilitar la figura en torno a los dos temas que en efecto son el eje de su aplicabilidad política: el concepto de comunidad y el cuerpo social, o incluso la comunidad entendida como cuerpo, u organismo. Lo realmente importante de esta idea no radica en el número de temas o campos a los que sea aplicable, o si es posible hablar de todo o casi de todo a partir de ella; sino precisamente lo contrario, cómo ayuda a entender de manera específica esto que llamamos biopolítica. De este modo, lo que sucede con este concepto puede tratar de comprenderse de varias formas. Esposito habla de *paradigma inmunitario* y de *semántica inmunitaria*, ambas fórmulas se repiten a menudo en sus textos. Aquí he planteado comprender la noción a partir de las operaciones que pone en marcha y que están fusionadas. Primero, opera por paronimia, vale decir, trasladando los significados de un vocablo, por derivación hacia otros; en segundo lugar opera por analogía, pues asume las relaciones de semejanza entre la noción jurídica y médica del vocablo, y

⁵¹¹ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 16.

finalmente opera por extensión alegórica, es decir, asumiendo que el lenguaje generado a partir de una de estas relaciones semejantes, se puede proyectar a un ámbito próximo, manteniendo sus privilegios explicativos. Pido disculpas por la banalidad de este análisis retórico, por lo demás innecesario y evidente para cualquiera entrenado en la áspera propedéutica filosófica. Sin embargo, la insistencia en este caso me parece conveniente por un motivo práctico y otro teórico. El motivo práctico, es que la semántica inmunitaria y en general el léxico biopolítico se ha ocupado y se ocupa en la actualidad permanentemente fuera de la praxis filosófica, entrenada en las asperezas retóricas, y aunque tal entrenamiento no es exclusivo de la formación filosófica, hay que reconocer que resulta cada día más escaso como bien general de cultura. De este modo, es fácil encontrar estudios sanitarios, migratorios y hasta embrionarios que ocupan esta semántica no siempre asumiendo sus sutilezas retóricas ante lo cual me parece conveniente afirmar: la semántica inmunitaria a veces habla figurativamente y otras veces literalmente, y es necesario siempre tener a la vista el tenor o status de las afirmaciones que sostiene. Lo segundo es un motivo teórico y además importante: Esta semántica reactiva la metáfora organicista. Y tal metáfora es altamente peligrosa cuando deja de pensarse como metáfora; y esto lo ha mostrado el propio Esposito respecto del vitalismo organológico como antecedente teórico de la biopolítica nazi. Por su importancia esto constituye el tercer punto del tratado que he propuesto.

3.4.3.1. La metáfora organicista y la *immunitas*.

...lo que más resalta no es sólo la completa superposición entre léxico político y léxico médico que una vez más caracteriza a la metáfora del cuerpo, sino la consecuencia inmunitaria que ineditamente resulta de ella: para que ese cuerpo pueda curarse de modo estable, es preciso relevar la potencia del mal que lo aflige y que justo por esto debe ser eliminado drásticamente.⁵¹²

La semántica inmunitaria implica la metáfora organicista, bebe de ella y la transforma⁵¹³. En su conexión con esta metáfora, la semántica inmunitaria logra tocar todo el léxico político moderno. Los motivos de Esposito se van ordenando y convergen; pues el léxico político moderno ha sido siempre el objeto de trabajo. Ahora este léxico político, atravesado por la metáfora organicista se transforma en clave inmunitaria. Hay que recordar la importancia que Esposito le asigna a Hobbes, pues las teorías del origen del Estado quedan definidas a través de éste en su matriz de *protección negativa*.

Por otra parte el paradigma inmunitario conecta además, con la noción de biopolítica. “...en la noción de inmunización hay algo más, algo distinto, que determina su especificidad incluso en relación con la noción foucaultiana de biopolítica”⁵¹⁴. El modelo inmunitario de interpretación del fenómeno político continúa y especifica la noción de biopolítica. A juicio de Esposito, lo que se juega en el modelo inmunitario es justamente la explicación del elemento más contradictorio de la biopolítica, su extremo mortífero.

Es decir, por una parte el léxico político moderno demuestra ser inmunitario desde su origen. Por otra parte, el problema de la tanatopolítica, que Esposito considera el extremo mortífero de la biopolítica, apunta en la misma dirección, la relación entre muerte y vida es estrecha y una política sobre la vida puede transformarse fácilmente en una política de la muerte. Por otro lado, asegurar la vida implica administrar la muerte. De eso se trata lo inmunitario, y por eso al interior de lo inmunitario hay que comprender tanto la soberanía como la biopolítica⁵¹⁵. Ahora bien, al considerarse lo moderno como lo inmunitario, de inmediato se trasladan las proyecciones de sentido desde el ámbito de la inmunidad biológica a la totalidad del campo político. Así, la Inmunización refiere a lo extraño y la disfunción política puede considerarse patógena. Así también, puede considerarse que el organismo tiende a la

⁵¹² ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 168.

⁵¹³ “Sin embargo no es que pretenda fijar la atención sobre este punto, ya abundantemente analizado por la literatura (la metáfora del cuerpo) sino, antes bien, sobre la caracterización inmunitaria que la metáfora del cuerpo confiere a la totalidad del léxico político moderno”. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 162.

⁵¹⁴ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 73.

⁵¹⁵ “El umbral de pasaje del paradigma de soberanía al de biopolítica debe ser ubicado en el punto en que ya no es el poder el centro de la imputación, y también de exclusión, de la vida, sino la vida -su protección reproductiva- el criterio último de legitimación del poder”. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 27.

autoconservación, a generar procesos –sistemas- de autoprotección, a la vez que de autoproducción. Ahora bien, este tipo de proyección de efectos de sentido, topa con el problema de que, procesos de autoprotección social son rastreables en muy diversas conformaciones sociales, independientemente del momento histórico. No obstante, para Esposito, estos procesos son justamente biopolíticos, pues se configuran en su especificidad, caracterizados por lo moderno. Lo explica del siguiente modo

...no quiero decir que antes de la modernidad nunca se haya planteado una cuestión inmunitaria. En el plano tipológico, la necesidad de autoconservación es muy anterior a la época moderna propiamente dicha, y también más duradera... lo que, no obstante, cambia es la conciencia de la cuestión y, por consiguiente, la entidad de la respuesta que se genera a partir de ella... esto significa que todas las civilizaciones, pasadas y presentes, plantearon la necesidad de su propia inmunización, y en cierta manera la resolvieron; pero únicamente la civilización moderna fue constituida en su más íntima esencia por dicha necesidad⁵¹⁶.

Como se ve hay un proceso de identificación progresiva entre inmunización y modernidad. Sólo la modernidad sería constituida íntimamente por este principio inmunitario, aunque el mismo esté presente de manera secundaria en otros momentos históricos y en otras culturas.

Como planteaba, las proyecciones de sentido de la semántica inmunitaria, en la medida que absorbe la metáfora organológica tanto para el cuerpo social como para el cuerpo individual⁵¹⁷, resultan ilimitadas. A modo de ejemplo presento algunas de estas proyecciones generales signadas por sentidos contrapuestos políticamente: la amenaza puede concebirse bajo el patrón de lo extraño o *patógeno*, que clausura los límites de lo externo y lo interno⁵¹⁸; de este modo, el modelo de la *enfermedad*⁵¹⁹ puede ser asumido en una significación política determinable que puede transitar desde la migración clandestina a un brote epidémico considerándolos bajo una misma perspectiva a través de la noción de *contagio*⁵²⁰. Esas tres proyecciones de sentido chocan con otras opuestas políticamente como las propuestas de la carne del

⁵¹⁶ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 88.

⁵¹⁷ “Ya se trate de la vida del individuo o de la vida de la especie, la política ha de poner a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 160.

⁵¹⁸ “Ya sea el asediado el cuerpo de un individuo, por una enfermedad propagada; el cuerpo político, por una intromisión violenta; o el cuerpo electrónico, por un mensaje aberrante, lo que permanece invariado es el lugar en el cual se sitúa la amenaza, que es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior; lo propio y lo extraño, lo individual y lo común. Alguien o algo penetra en un cuerpo -individual o colectivo- y lo altera, lo transforma, lo corrompe”. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 10.

⁵¹⁹ “...si la metáfora organológica está en el centro de la tratadística política, la enfermedad está en el centro de la metáfora... Es cierto que el punto de cruce del saber político y saber médico está constituido por el problema en común de la conservación del cuerpo. Pero es desde la perspectiva abierta por la enfermedad que esta conservación adquiere una importancia central”. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 172.

⁵²⁰ “El término que mejor se presta a representar esta mecánica disolutiva -justamente por su polivalencia semántica, que lo ubica en el cruce entre los lenguajes de la biología, el derecho, la política y la comunicación- es «contagio». Lo que antes era sano, seguro, idéntico a sí mismo, ahora está expuesto a una contaminación que lo pone en riesgo de ser devastado”. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 10.

mundo⁵²¹, que se opone al cuerpo político concebido como identidad, o el nacimiento⁵²² como contrapunto a la idea de nación. Los ejemplos podrían extenderse mucho en un sentido o en otro; e incluso multiplicarse dependiendo de la creatividad. Quisiera recordar que el asunto más importante no es la aplicabilidad de esta semántica, la metáfora ya ha demostrado ser fructífera; también quisiera recordar que admite usos distintos, en la medida que es un discurso figurativo. Recordando ambas cosas, es importante decir que la reactivación de esta metáfora es peligrosa en sentido político, no sólo porque tenga un lado oscuro difícil de ocultar; sino porque está constituida íntimamente por una dislocación que Esposito expresa del siguiente modo:

...la negación no es la forma de sujeción violenta que el Poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida⁵²³.

La inmunización es la protección negativa de la vida, la vida tiene connaturalmente esta relación con el poder, se conserva a través de él. Y en este punto es necesario interrogar todo el planteamiento, no sobre sus posibles proyecciones de sentido, formulas alegóricas o aplicabilidades diversas; sino respecto a este punto básico que liga indisolublemente la inmunidad con la vida. Pues una cosa es afirmar que la política moderna ha actuado inmunitariamente, o que el derecho es un dispositivo inmunitario y otra muy distinta es afirmar que esta relación antinómica es una dinámica connatural, que no se trata de algo externo a la vida, sino algo propio de la vida. Hace algunas páginas planteaba una diferencia esencial entre la metáfora del cuerpo como símil, o uso débil de la metáfora, y el uso radical, o uso fuerte que hizo de ella el vital-organicismo de la segunda mitad del siglo XIX y principalmente de las dos primeras décadas del siglo XX. Me parece que es necesario tomar esta diferenciación y proponérsela a Esposito en forma de pregunta ¿Se trata de una reactivación fuerte en clave inmunitaria del vital-organicismo? En realidad a este respecto hay que aplicar la misma hipótesis de la incertidumbre que Esposito utilizaba respecto a Foucault. Resulta que en muchos pasajes -como lo hemos documentado ampliamente- Esposito toma distancia de la derecha romántica, se opone al nazismo y también a las derivas de una democracia puramente institucional; pero resulta también, que la semántica inmunitaria parece desbordar las condiciones del símil en un movimiento peligrosamente cercano al que derivó la semántica del cuerpo político.

⁵²¹ "Al inscribir en la carne del mundo no sólo el umbral que une la especie humana a la animal, sino también el margen que enlaza lo viviente con lo no viviente, contribuía a deconstruir esa biopolítica que había hecho del hombre un animal y había empujado la vida al límite de la no vida". ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 259.

⁵²² "una motivación acaso más intrínseca debe detectarse en el nexo, no exclusivamente etimológico, que vincula los conceptos de «nacimiento» y «nación» en un cortocircuito ideológico cuya expresión más exasperada se encuentra en el «Nazismo»". ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 276.

⁵²³ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 74.

3.4.4. Biopolítica, modernidad, postmodernidad.

Uno de los elementos característicos de la propuesta interpretativa de Esposito y que deriva de la propuesta inmunitaria consiste en lo que el mismo llama “*el tiempo de la biopolítica*”⁵²⁴. Se trata precisamente de una de las incertidumbres que Esposito ve en el discurso general. Aunque en realidad, es un tema más amplio que eso. Hay que rastrear el origen de este problema más bien en Agamben que en Foucault; pues en todos los pasajes que Foucault refiere al tema de modo directo e indirecto, no hay ningún indicio que traslade el biopoder fuera del marco de la modernidad. Si recordamos algunos elementos del segundo capítulo tenemos que A) El biopoder debe entenderse en el marco del capitalismo, asunto ya planteado por Foucault en lo que he llamado el periodo de formación del discurso y luego reasumido en los últimos cursos. B) El biopoder debe entenderse en relación a una serie de prácticas datadas a partir del siglo XVII ó XVIII, dependiendo del detalle y los acentos anatomopolíticos o biopolíticos. Lo que está presente en prácticamente todos los textos aludidos y desde el periodo de formación del discurso hasta *El Nacimiento de la biopolítica*. C) Incluso las relaciones del biopoder con la razón gubernamental deben situar a éste en plena actualidad; asunto que ya se esboza en *Seguridad Territorio, Población* y que queda abrumantemente claro en *El nacimiento de la biopolítica*. D) Entre los elementos distintivos o de pasaje entre el poder soberano y el biopoder, se encuentra el paso de la gestión del territorio a la gestión de las poblaciones, asunto que vuelve a poner en evidencia la relación del biopoder con la actualidad de los nuevos poderes no territoriales. Todos estos aspectos han sido revizados de manera exhaustiva en el segundo capítulo. Ahora bien, hay que volver a prestar atención a la relación problemática entre poder soberano y biopoder, de la cual Esposito toma nota. En efecto, dicha relación problemática está presente en los argumentos de Foucault, aunque este solo dato en contraste con la serie de elementos enumerados, no permite que esta relación problemática vuelva incierto el marco histórico del biopoder que en efecto es la modernidad.

Agamben, por el contrario, es quien ha asumido la biopolítica como componente estructural de toda política, así lo hemos atestiguado en su momento y Negri insiste en su condición moderna e incluso actual. Esposito, aunque sitúa esta problemática bajo el recurso de la *incertidumbre foucaultiana*, en realidad se está posicionando frente a esta otra discusión inaugurada por Agamben. Ahora bien, para tomar posición necesita reconducir el problema del biopoder al de la inmunidad.

⁵²⁴ “La conexión estructural entre modernidad e inmunización nos permite dar un paso adelante también en relación con el «tiempo» de la biopolítica. Hemos señalado que el propio Foucault oscila entre dos posibles periodizaciones -y, por consiguiente, interpretaciones- del paradigma que él mismo inauguró”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 78.

... no siempre, más bien nunca, en la época antigua y medieval, la conservación de la vida en cuanto tal ha constituido el objetivo prioritario del actuar político, como precisamente ocurre en la Edad moderna⁵²⁵.

Llama la atención la generalidad del argumento; pero más allá de esto, es posible notar el desplazamiento hacia la “*conservación de la vida*”. Es un desplazamiento interesante, pues pone el problema en clave inmunitaria. Hay que recordar que el problema planteado por Foucault no es el de conservación de la vida; sino cómo una tecnología de poder en particular incorpora la vida biológica como su ámbito propio de intervención, asumiendo como finalidad la gestión de las formas de vida, a partir del gobierno de la vida biológica. Es necesario incorporar un matiz. Esposito considera que la biopolítica puede enmarcarse en la modernidad a condición de ser entendida dentro de la semántica inmunitaria; por el contrario, fuera de tal semántica ss brdes se expanden históricamente.

La semántica de la inmunidad puede ofrecer una respuesta a este interrogante, en la medida en que enmarca históricamente a la biopolítica. De otro modo, habría que hablar de biopolítica ya en el mundo antiguo.⁵²⁶

No son pocos, en efecto, los argumentos y estudios que han seguido la hipótesis de Agamben a este respecto, es decir, que puede asumirse la biopolítica como un fenómeno rastreable en cualquier época e intentan rastrear claves biopolíticas en el “*mundo antiguo*”. Esposito enmarca el problema en las condiciones modernas, aunque lo hace por razones distintas a las que había señalado Foucault. La clave para Esposito es que la biopolítica debe entenderse dentro de la lógica inmunitaria y del problema de la conservación de la vida que, como hemos visto, sería para Esposito un problema específicamente moderno, rastreable ya en Hobbes y que es el problema en torno al cual se configuran los conceptos políticos modernos. En el mundo antiguo, por el contrario, estos aspectos específicamente inmunitarios estarían ausentes⁵²⁷. Más allá de la confrontación interpretativa de los discursos hay tres aspectos sobre los que busco llamar la atención. El primero se relaciona con el problema de la aplicabilidad histórica del discurso sobre el biopoder, el segundo con la problemática de la “actualidad” o del presente y el tercero con la problemática específica de la modernidad.

En primer lugar, quisiera insistir brevemente en la propuesta foucaultiana sobre la aplicabilidad de este tipo de instrumentos conceptuales. Si bien es cierto que Foucault convoca a usar estos conceptos, con la figura de la caja de herramientas, con la consecuente libertad de acción; al mismo tiempo, me parece

⁵²⁵ ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y Filosofía*. Gramma, Buenos Aires, 2006, p. 7.

⁵²⁶ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 84.

⁵²⁷ “¿Qué diferencia hay entre la política agraria egipcia, o la política higiénico-sanitaria de Roma, y los procedimientos de protección y desarrollo de la vida que pone en práctica el biopoder moderno? La única respuesta que me parece plausible se basa en la connotación inmunitaria de estos últimos, ausente, en cambio en el mundo antiguo”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 85.

importante prestar atención a los “casos de uso” que el mismo se propone. Respecto al problema de la periodización, conviene tener a la vista que Foucault no pretende una teoría general del poder aplicable a cualquier época histórica o a cualquier diagrama de fuerza. El caso contrario, y al que Esposito presta especial atención en clave inmunitaria, es Luhmann. La teoría de sistemas plantea una *estructura invariable de explicación* que aplica la lógica inmunitaria sobre cualquier conformación social pasada, actual o posible. Por el contrario la descripción de los diagramas de fuerzas y las relaciones de poder que hace Foucault es el tipo de explicación opuesta, incluso, si se le quiere implementar en una lectura inmunitaria.

El segundo aspecto que me parece importante destacar para una posible discusión se relaciona con la actualidad o la vocación de presente de una categoría como la de *biopoder* o de *biopolítica*. Es evidente que el segundo capítulo de esta investigación conduce precisamente en tal dirección, es decir, a asumir todo el discurso del biopoder en una línea que permita interpretar los actuales vínculos de sujeción, los procesos de subjetivación, las posibles formas de vida, subjetividad y resistencia. Pero esta vocación de presente precisamente tiende a alejar la discusión de las problemáticas medico-biológicas que la vieron nacer, al punto que la categoría misma resulta cada vez menos *biológica*. Si volvemos sobre el itinerario del segundo capítulo, tenemos que la temática es primeramente médica o de medicina social, luego biológico-demográfica y urbanístico-sanitaria, luego de salud pública y planeación política, finalmente, de economía política. Éste es, en efecto, el itinerario de análisis de Foucault en la medida que se acerca al presente. Lo biológico queda cada vez más relegado, al punto que conviene preguntarse si la idea misma de biopolítica no debe revisarse. Con lo cual se genera una aporía mayor: la categoría *biopolítica* muestra su vocación de presente; pero lo hace mediante una gran transformación interna, al punto que el vocablo *biopolítica* pierde espesor. He sostenido que el vocablo parece frágil y que en los trabajos de Foucault su uso es bastante operativo, así lo atestigua la formación del vocablo y su desarrollo, a diferencia de la importancia que parece asignarle en este caso Esposito. Sin embargo, es en este punto donde la provisoriedad de la categoría encuentra su mayor escollo. No tengo una respuesta taxativa; pero veo algunas pista interesantes de seguir en un trabajo de Foucault que hasta el momento no he tratado, ni tampoco, los autores que he comentado. Me refiero al curso *El Coraje de la Verdad* y a la idea de *Bíos*, ahí presentada. Por el momento, dejo anunciada la cuestión que retomaré en un aparatado especial más adelante. En cualquier caso este segundo aspecto *de la actualidad* se relaciona con el tercer aspecto que he mencionado *sobre la modernidad*.

Hemos señalado que el propio Foucault oscila entre dos posibles periodizaciones -y, por consiguiente, interpretaciones- del paradigma que él mismo inauguró. Si la biopolítica nace del final de la soberanía -una vez admitido que ésta haya tenido en verdad un fin-, su historia es entonces predominantemente moderna e incluso, en cierto sentido, posmoderna. En cambio, si ella acompaña, como Foucault da a entender en otros pasajes, al régimen soberano, constituyendo una articulación particular o una tonalidad específica de él, entonces, su génesis es muy anterior y, en última instancia, coincide con la génesis de la política misma, que desde siempre, de algún modo o de otro, se orientó hacia la vida.⁵²⁸

Permítaseme insistir en algo que ya he comentado: esta reconducción que hace Esposito sobre la periodización de la categoría biopolítica, reemplazando *modernidad* por *soberanía* y las razones por las cuales no concuerdo con ella. Se trata de nociones no intercambiables para el problema, estoy de acuerdo con que la biopolítica debe entenderse en un marco histórico “moderno”; pero no en relación a su identificación con la soberanía, sino por los otros cuatro aspectos que he comentado (relación con el capitalismo, las fechas propuestas por Foucault, el problema de la gubernamentalidad y de las formas de poder no territoriales). Dicho esto, vuelvo a la cita. Tenemos una nueva fórmula de la hipótesis de la indecisión. En este caso, Esposito señala la indecisión de las relaciones entre soberanía y biopolítica que puede expresarse en una pregunta ¿La biopolítica está después de la soberanía o es parte de la soberanía, una forma particular de soberanía? Ya conocemos la respuesta de Esposito: *Soberanía y Biopolítica* son distintas, y la biopolítica de hecho es posterior, pero la complejidad de sus relaciones se explica porque ambas forman parte de un paradigma mayor el de la *Immunitas*. La respuesta es sin duda interesante. La biopolítica es al mismo tiempo una cosa distinta a la soberanía; pero comparte sus rasgos fundamentales; así que en cierto sentido puede concebirse como una modalidad soberana, o al revés, la soberanía puede considerarse biopolítica, un primer *dispositivo inmunitario* o *metainmunitario*. Yo también he intentado una respuesta a esto, tomando en cuenta los aportes de Deleuze: los diagramas de poder implican la superposición de estas formas descritas en términos de lógicas puras. De manera que, nunca es posible identificar estas lógicas de poder en forma pura; pero esto no debe llevar a confundirlas analíticamente. Retomo esto, porque aquí la opción parece ser: o la biopolítica está después de la soberanía y entonces sería moderna e incluso postmoderna; o por el contrario, la biopolítica coincide con la soberanía, y entonces, su génesis es muy anterior y, en última instancia, coincide con la génesis de la política misma, que desde siempre, de algún modo o de otro, se orientó hacia la vida. En el esquema dialéctico de las dos interpretaciones de la biopolítica que Esposito ha sostenido, lo primero equivaldría a la postura de Negri, y lo segundo a la de Agamben. Ya he dicho que este esquema no me parece así de claro, especialmente en lo que respecta a Negri, pero otorgándolo como supuesto, hay que decir que planteado de este modo, el asunto se vuelve más complejo, pues pone en evidencia la relación de esta problemática con aquella otra de la modernidad o incluso de la postmodernidad, y en última instancia la

⁵²⁸ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 84.

cuestión no resuelta de lo histórico y la historicidad en un contexto de múltiples críticas tanto a la idea de historia en cuanto concepto unitario, como a las posibilidades de filosofías históricas. Sin ánimo de complejizar aun más el tema, me parece que quien plantea esto de la manera más contundente es Derrida, en la primera parte del curso titulado *La bestia y el soberano*, precisamente comentando el *Homo sacer*.

...estos textos son muy interesantes –repito– y se dirigen a lo más vivo de lo que nos importa aquí pero, sobre todo, porque las dificultades con las que se encuentran, las confusiones y las contradicciones que acabamos de descubrir en ellos... todo eso nos obliga –y hay que estarles agradecidos por ello– a reconsiderar, justamente, una forma de pensar la historia, de hacer historia, de articular una lógica y una retórica con un pensamiento de la historia o del acontecimiento. Volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas (una modernidad que no sabemos dónde comienza ni dónde acaba, una edad clásica cuyos efectos todavía son perceptibles, una antigüedad griega cuyos conceptos están más vivos y sobrevivientes que nunca, ese presunto «acontecimiento decisivo de la modernidad» o «acontecimiento fundador de la modernidad» que no hace sino poner de manifiesto lo inmemorial, etc.), [volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas] no es reducir la acontecibilidad o la singularidad del acontecimiento. Al contrario. Tengo más bien la tentación de pensar que dicha singularidad del acontecimiento es tanto más irreductible y desconcertante, como debe serlo, cuanto que se renuncia a esa historia lineal que sigue siendo –a pesar de todas las protestas que, sin duda, ellos elevarían contra esta imagen– la tentación común de Foucault y de Agamben...⁵²⁹

La cita es un coro, como gusta a Derrida. En específico, está comentando algunos pasajes del *Homo sacer*, en los que Agamben comenta a Foucault. El coro se compone entonces de tres voces: Derrida, Agamben, Foucault. En este curso Derrida realiza críticas demoledoras al *homo sacer*, algunas con justicia y otras un poco sobreactuadas. En este punto, sin embargo, trae a la vista un elemento clave y que interroga sobre las formas de la periodicidad histórica y nos recuerda las múltiples dudas que sobre el tiempo presente están lejos de resolverse. La principal de éstas, versa sobre la vigencia y unidad de un concepto como el de *modernidad*, asumido como periodo histórico, a lo cual opone la imagen de una filosofía del acontecimiento que deja bajo signo de interrogación la representación lineal de la historia. En torno a eso sólo se puede acusar el golpe. De hecho, me parece que la presente investigación, al menos en los criterios que explican sus hipótesis más fundamentales, también puede ser sometida a la misma crítica y signada bajo la misma presunción. He insistido en más de una ocasión en la necesidad de criterios históricos y de enmarcar el uso de estos conceptos en ciertas coordenadas históricas; e incluso, respecto a las propuestas de Agamben sobre el campo de concentración, he establecido críticas severas sobre el efecto de deshistorización que el análisis jurídico del campo tiende a efectuar sobre el campo de concentración histórico. Por lo tanto, aunque no puedo responder por Foucault o Agamben, me parece

⁵²⁹ DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano; Volumen I 2001-2002*. Trad. Cristina De Peretti y Delmiro Rocha. Manantial, Buenos Aires 2010, p. 387.

que es necesario afinar la pluma con este asunto, al menos en lo que esto toca a lo que aquí se ha presentado. Por otra parte, he insistido en que este carácter histórico no hay que asumirlo linealmente, como compartimentos estancos o como sucesión de etapas, siguiendo hasta donde logro entender el criterio propuesto por Foucault⁵³⁰. Con todo vale la pena hacerse cargo de la dificultad presentada por Derrida.

En efecto, se trata de un problema importante el de la periodización. Ahora bien, creo que se pueden establecer diferencias entre un *concepto operativo de modernidad* como periodización histórica, al modo como lo hacen los historiadores, por ejemplo, señalando hitos e incluso fechas que permiten seccionar cronológicamente periodos. Este accionar meramente operativo es funcional al menos para situar 'hechos'⁵³¹. Pero esta *forma operativa* de referirse a la modernidad es fundamentalmente distinta a una *representación de la modernidad*, como las que pretenden las imágenes de una modernidad unitaria caracterizada por ciertos rasgos particulares, o incluso una imagen del mundo. Hay aquí una manera distinta de decir *moderno*, y precisamente esta segunda idea de modernidad es bastante tardía, más bien una imagen residual de ciertas filosofías del siglo XX, mientras que el primer uso puede rastrearse ampliamente en el siglo XIX. Esta diferencia entre dos formas de hablar de lo moderno no elimina por supuesto la periodización ni la representación lineal de la historia denunciada por Derrida, pero al menos elimina la consideración de que al periodizar necesariamente se ingresa en esa representación unitaria de la modernidad. No es el caso.

En segundo lugar, quisiera proponer la razón por la cual he insistido en la historización de las categorías. Me parece que este tipo de categorías asumidas en forma ahistorica generan un efecto arbitrario de representación. Se transforman en categorías todopoderosas, en estructuras omnicomprendivas, capaces de explicar cualquier hecho, cualquier estado de cosas, independientemente de las condiciones que los explican en su singularidad. Es decir – y ahora habría que devolver las preguntas a Derrida – la necesidad de historizar estas categorías radica precisamente en salvaguardar las singularidades y en abstenerse de echar un manto de igualación interpretativa sobre hechos completamente diversos en su génesis, desarrollo y consecuencias. Esta apuesta por las singularidades, no elimina el problema de la periodización ni la representación lineal de la historia. Pues me parece que a continuación puedo decir algo que todavía no ayuda con lo primero; pero sí, con lo segundo.

⁵³⁰ "En consecuencia, no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez no hayan tomado el lugar, de los mecanismos jurídico legales". FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*, p. 23.

⁵³¹ La palabra no es la más indicada, preferiría "eventos"; pero Derrida ha opuesto a la representación histórico-lineal, un pensamiento del *acontecimiento* (*événement*) por lo que "evento" se vuelve equívoco.

No pretendo entender, ni much menos explicar, un *pensamiento del acontecimiento*, fórmula que encierra a mi juicio una idea completamente revolucionaria de filosofía, y que no está, por lo demás, del todo explicitada. Pero creo que puedo decir sin temor a equivocarme exageradamente, que no es posible entender una filosofía del acontecimiento sin el ejercicio delicado y riguroso que Deleuze le dedica en *Diferencia y Repetición*. Pues bien, me parece que un pensamiento del acontecimiento como el presentado por Deleuze, en efecto admite la *duración* y la *sucesión*, más allá de cualquier sospecha de adherir a una representación lineal del tiempo y de la historia. Precisamente, la necesidad de historicidad y el preguntarse por la aplicabilidad histórica de tal o cual categoría, (en este caso las relacionadas con el discurso sobre el biopoder) se explica por el objetivo de rescatar las singularidades y limitar el poder de las categorías, poner tales categorías en un contexto de sucesión, es someterlas precisamente al acontecimiento, y no a la inversa.

Lo que apunta Derrida es un problema serio, aunque no basta con denunciar los problemas de la historización y de la periodización, que en efecto existen, sin apuntar a la necesidad a la que estos indican, a riesgo de reemplazar la representación lineal de la historia, por la invisibilización de la condición histórica de los conceptos. Pues Derrida a pesar de la crítica tiende a concluir con Agamben que la biopolítica se vuelve inmemorial⁵³². Conviene tener a la vista en todo caso lo que decía Derrida, se intenta situar estos conceptos en una modernidad que aún no sabemos si acaba, en relación con unos conceptos antiguos que parecen vigentes, en torno a una edad clásica aún actuante; pero además, sumar a esto algunas de la complejidades que proponían Esposito y Negri bajo el rotulo de postmodernidad, más allá de la conveniencia o no de tal categoría. Es decir, además hay que preguntarse sobre la relación que estos conceptos tendrían con la actualidad y sus fenómenos singulares. Me parece que éstos son el tipo de problema con los que conecta esta idea sobre “*el tiempo de la biopolítica*” entre las que unos y otros toman posturas.

3.4.5. Biopolítica como Política de la vida.

Esposito tiene razones para ser cuidadoso con el léxico; pues es una de sus principales preocupaciones. Por eso no hay que dejar pasar que siempre Esposito está hablando fundamentalmente sobre *biopolítica* y no sobre *biopoder*. De hecho afirma una diferenciación léxica entre ambas ideas.

Esta misma disyuntiva conceptual puede expresarse mediante la bifurcación léxica entre los términos «biopolítica» y «biopoder», empleados indistintamente en otras circunstancias; por el primero se entiende una política en nombre de la vida, y por el segundo, una vida sometida al mando de la política⁵³³.

⁵³² Vale la pena revisar toda la clase del 20 de marzo. Se descubre, además que en este coro hay siempre una cuarta voz de fondo, la de Heidegger. Ver DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano*, pp. 357-388.

⁵³³ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 26.

Esta bifurcación léxica tiene una historia, como es posible apreciar siguiendo los pasos de la actual investigación. A) Una muy general y nada concluyente referencia en Foucault, a que la vida escapa al poder. B) Una afirmación de la potencia de la Vida en Deleuze, pero en extremo cautelosa. C) La apuesta de Negri y Hardt, según la cual, la biopolítica implicaría al menos en algún sentido las posibilidades de resistencia y la posibilidad de una política nueva, implicancias que no estarían presentes en la idea de biopoder. D) La idea de Nancy, según la cual, la biopolítica es el orden de una política determinada por la vida y que se orienta a su protección y control, o también la esfera de la vida que es coextensiva con la de la política. Esta última referencia a Nancy no debe pasarse de largo; pues son muchas las razones que vinculan el trabajo de Nancy y Esposito. Con todo, se trata de una precisión conceptual que es necesario atribuir a Negri; pues es el primero en formularla con claridad, y de hecho, Nancy remite a una de las primeras veces en que Negri acude a esta precisión, en el número 1 de *Multitud*⁵³⁴. También es necesario insistir que dicha precisión no está formulada en los trabajos de Foucault, a menos que se acepte esta referencia general al poder de resistencia de la vida, pero que en cualquier caso no queda vinculada de manera específica a la noción de biopolítica como elemento diferenciado del biopoder. La precisión léxica que en efecto si expresa Foucault es entre biopoder como lógica que engloba diversas tecnologías de poder sobre la vida, y la biopolítica como una de esas tecnologías específicas diferente a la anatomopolítica que sin embargo también es una tecnología del biopoder. Ya me he extendido suficientemente en esto en el segundo capítulo. Por lo cual, sólo quiero añadir que en efecto Esposito reconoce que la imputación de esta diferenciación a Foucault es débil y que de hecho una tal idea de biopolítica implicaría el cruce con cierta forma de vitalismo, que él ve en Deleuze.

...si en Deleuze –conforme a la genealogía bergsoniana- la vida se remite sólo a sí misma, al propio plano de immanencia, en Foucault es tomada en la dialéctica de sometimiento y resistencia frente al poder. Mientras que en el primer caso el punto de llegada es una especie de afirmación filosófica de la vida –mucho más radical que en las filosofías de la vida que signaron las primeras décadas del siglo XX en clave a veces histórica, fenomenológica o existencialista-, en el segundo se delinea el perfil más agudo de aquello a lo que aquí se le ha conferido el nombre más comprometido de «biopolítica». Lo que queda por pensar, una vez señalada la diferencia, es la posible conjunción de estas dos trayectorias en algo que podría transformarse en una biopolítica afirmativa, ya no definida por el poder sobre la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder de la vida.⁵³⁵

Teniendo en cuenta esta discusión y el recorrido léxico de tal diferencia, Esposito da un paso más allá de Negri, siguiendo en la dirección de Nancy; pues esta diferencia léxica implica para Esposito el proyecto de una política *en nombre de la vida*, que dé cuenta del poder de la vida y no sobre la vida. Una tal idea de

⁵³⁴ Ver a este respecto NANCY, Jean-Luc. *La creación del mundo o al mundialización*, p. 116. En la nota a pie, Nancy refiere directamente al famoso artículo «*Biopolitique et biopouvoir*» y a la discusión léxica sobre ambos términos.

⁵³⁵ ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Trad. Heber Cardoso. Amorrortu, Buenos Aires, 2011. p. 52.

biopolítica requeriría el cruce con una forma de vitalismo que Esposito ve en Deleuze, aunque yo he expresado mis reservas al respecto. En este sentido, todo el trabajo de Esposito debe entenderse no tanto como una propuesta de análisis de los diagramas del poder entendido como biopoder; sino precisamente, como la posibilidad de formular una política de la vida.

Ahora bien esta expresión, *política de la vida* o *en nombre de la vida*, puede reconducirse rápidamente en una dirección similar a la de los llamados *discursos pro-vida* de matriz *neocons*. No hay que apresurarse a afiliar a Esposito a este tipo de iniciativas, por varias razones. A) En primer lugar, por la perspectiva impolítica que persigue, que no es coherente con la matriz *neocons*. B) En segundo lugar, porque de hecho el proyecto de una *política en nombre de la vida* lo conduce hacia la deconstrucción de la *categoría de persona*⁵³⁶, es decir un enfrentamiento directo con este tipo de pensamiento pro-vida, que tiene en la categoría de persona su bastión principal. C) Porque de hecho su propuesta de *communitas* tiene como antagonista una idea de la comunidad que el mismo califica como proveniente de la derecha romántica.

Esta idea de una *política en nombre de la vida* está por resolver, en ningún caso Esposito ha dado demasiados pasos fuera de señalar en tal dirección, como el mismo lo admite⁵³⁷. Sin embargo, habría que cifrarla en la línea de lo que ya decía Nancy sobre la conservación de la vida, o en términos de Esposito sobre su protección. Pero aquí se abre una pregunta difícil de responder y es la posición final que Esposito debe asumir respecto a la función inmunitaria. Porque ha sido precisamente la protección de la vida la fórmula básica de la *Immunitas*. Esposito reconoce: “La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida”⁵³⁸. Y también: “La vida del cuerpo político, precisamente por ser constitutivamente frágil, debe ser colocada preventivamente al

⁵³⁶ “Si la tarea de la reflexión filosófica es el desmontaje crítico de las opiniones corrientes, o sea, la interrogación radical de lo que se presenta como inmediatamente evidente, pocos conceptos como el de «persona» reclaman tanto su intervención...La impresión que produce es la de un exceso de sentido que parece hacer de él [el concepto de persona], antes que una categoría conceptual, una consigna destinada a unificar un consenso tanto [sic] ampliado como irreflexivo. Si se exceptúa el de democracia, diría que ningún término de nuestra tradición goza hoy de semejante fortuna generalizada y transversal”. ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*, p. 55.

⁵³⁷ Por ejemplo al proponer la inversión de los dispositivos biopolíticos nazis que Esposito ordena en tres tópicos a) Normalización absoluta de la vida; b) doble clausura del cuerpo como inmunización homicida y suicida del pueblo alemán dentro de un nuevo cuerpo racialmente purificado; c) supresión anticipada del nacimiento. A estos tres tópicos opone como propuesta en el mismo orden a) una concepción de la norma inmanente a los cuerpos, b) la ruptura de la idea de cuerpo político del pueblo, y la propuesta de la idea de la *carne del mundo*, c) Una política del nacimiento que quiebre la práctica identitaria de la idea de nación. A continuación de esto admite: “No podemos aquí emprender en detalle los argumentos propuestos, pero se orientan en el sentido de una conjunción inédita entre lenguaje de la vida y forma política a través de la reflexión filosófica. Cuánto, de todo ello, puede funcionar en el sentido de constituir una biopolítica es algo que no nos es dado conocer todavía. En todo caso, lo que me interesaba era señalar los trazos, desenredar los hilos, abrir los pasajes capaces de anticipar algo que todavía no emerge con claridad del horizonte”. ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 139.

⁵³⁸ ESPOSITO, Roberto. *Bíos, Biopolítica y Filosofía*, p. 74.

*resguardo de aquello que la amenaza*⁵³⁹. El asunto parece resolverse pero problemáticamente: lo que esta política de la vida o en nombre de la vida busca, es precisamente lo mismo que ha realizado la *Immunitas*; es decir la protección de la vida; pero sin su deriva tanatopolítica, sin sus consecuencias de muerte, sin la estela nefasta que dice: para proteger la vida hay que hacer un trato con la muerte. Esto explica también la polémica decisión de trabajar en la inversión de los dispositivos nazis.

En Bíos he escogido la vía más difícil, que es la que parte del lugar donde se efectúa la deriva mortífera más extrema de la biopolítica —esto es, el nazismo y sus dispositivos tanatopolíticos— para buscar en ellos los paradigmas, las claves, los signos que se han invertido respecto a una política distinta, una política de la vida⁵⁴⁰.

Lo problemático de esto es que las preguntas que quedan por resolver son demasiado gruesas. ¿Si el problema de la seguridad, entendida como protección de la vida sigue siendo la finalidad de esta nueva política, cómo asegurar la rotura del paradigma inmunitario y no sólo su sofisticación? ¿Puede el vitalismo sustraerse de la deriva política que ha inspirado el darwinismo social, el naturalismo político, el organicismo?, o la pregunta que se formulaba Deleuze al respecto “*Y si hay que llegar a la vida como potencia del afuera, ¿quién nos dice que ese afuera no es un vacío terrorífico, y esa vida que parece resistir, la simple distribución en el vacío de muertes «parciales, progresivas y lentas»*”⁵⁴¹ Por otra parte, en la medida que la operación que reúne acontecimientos tan diversos es una aproximación léxica, o al decir de Esposito “*una conjunción inédita entre lenguaje de la vida y forma política a través de la reflexión filosófica*”⁵⁴² ¿Cómo este nuevo lenguaje de la vida, esta *carne del mundo* por ejemplo, opera más allá del inverso de una metáfora, es decir, no sólo invierte la metáfora identitaria del cuerpo político, no sólo transforma los vínculos semánticos entre derecho, medicina o informática, implicados en la idea de *immunitas*; sino que actúa sobre los cuerpos? Me refiero a los cuerpos más allá – o mejor aún, más acá— de toda metáfora, a los cuerpos sin metáfora.

Se trata de preguntas que quedan por resolver en un proyecto como el de Esposito que todavía está abierto y en despliegue, aunque son preguntas demasiado gruesas como para que queden abiertas demasiado tiempo.

⁵³⁹ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, p. 163.

⁵⁴⁰ ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, pp. 138-139.

⁵⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 126.

⁵⁴² ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 139.

4. Intervenciones

Discusión, problemas y propuestas

4.1. INTRODUCCIÓN.

Hasta el momento he presentado un recorrido que tiene un énfasis en lo descriptivo. Es cierto que esta descripción no ha estado exenta de ciertas problematizaciones, pero el tono principal ha sido dar cuenta de los discursos sobre el biopoder, mostrarlos, hacer notar sus puntos de contacto. Muchos de esos puntos de contacto he tenido que postergarlos hasta este momento; pues implicaban una discusión más extensa y podían generar una suerte de interrupción en el argumento general y no quise incorporarlos a pie de página sólo como un comentario anexo. Algunas de estas otras intervenciones, obedecen también a la necesidad de hablar en nombre propio y tomar ciertas decisiones teóricas. No se trata de unas conclusiones intermedias que quieran cerrar toda ventana abierta en los discursos sobre el biopoder; sino intervenciones en estos discursos, donde creo que hay algo por decir.

Quisiera hacer un breve resumen de las hipótesis y hallazgos principales de la investigación; pues a partir de ahora operaré de manera distinta en relación a ellos.

A) El desfase editorial en la publicación de los trabajos de Foucault, explica muchas de las tensiones que hay en los discursos posteriores. B) Las propuestas de Agamben, Esposito y Negri-Hardt deben ser asumidas como una primera recepción de los discursos sobre el biopoder. C) Lo anterior sugiere la emergencia de una recepción posterior o segunda de los discursos sobre el biopoder.

Estas hipótesis corresponden al trazado general, que he planteado. En cierto sentido están unidas, pues las tres refieren a la composición de los trabajos de Foucault en torno al biopoder con las propuestas de Agamben, Esposito, Negri-Hardt. Este grupo de hipótesis domina el curso general de la investigación hasta el momento.

También hay un grupo de hipótesis más específico, que tienen como objeto los trabajos de Foucault. Este grupo de hipótesis específicas domina el segundo capítulo. Está inspirado por el problema que Edgardo Castro, y antes Paolo Virno, han señalado como el peligro del *fetichismo de la categoría biopolítica*. Es decir, de la proliferación ilimitada de sus usos. Al punto que queda indeterminada. El propio Castro ha

propuesto un breve recorrido por los trabajos de Foucault; y Esposito ha propuesto *Bíos*, fruto de una investigación erudita, pero centrada no tanto en los trabajos de Foucault, como en unos posibles antecedentes léxicos. Las hipótesis que he propuesto para esta cuestión son: A) Las ideas de biopoder y de biopolítica no pueden ser asumidas de manera unívoca ni siquiera a lo largo de los trabajos de Foucault; por el contrario, se trata de categorías forjadas en investigaciones en proceso y, por lo cual, van ganando especificidad y matices en la medida que avanza la investigación. B) Las transformaciones de estas categorías, obedecen a transformaciones en la dirección del discurso, aunque hay un sentido general del mismo que se mantiene. C) Cumplen un papel fundamental en tales transformaciones los cursos del Colegio de Francia.

A partir de las hipótesis anteriores me he contactado con los principales hallazgos de la investigación, por ejemplo, que el léxico utilizado por Foucault debe ser considerado como un elemento importante aunque provisorio, y en ningún caso fundamental para el curso de la investigación, consecuentemente tampoco sus implicaciones léxico-ontológicas, etimológicas o de otra índole, lo que se aplica a los términos *biopolítica*, *biopoder*, *bíos*, entre otros. Otro hallazgo consiste en que el curso general de la investigación de Foucault señala constantes y transformaciones. Una constante, por ejemplo es la relación entre biopoder y capitalismo; por otra parte, una transformación es el cambio de acento desde la medicalización de la sociedad hacia la economía política. Uno de los hallazgos más importantes de este recorrido es la constatación de que las propuestas no pueden ser asumidas como una teoría general del poder, mecanizable en estadios y, operacionalizable, en etapas o compartimentos estancos. Por esta razón, he propuesto como clave de lectura para entender tal economía del poder, la dinámica del diagrama, que primero explico como una dinámica de *superposición y desplazamiento*, y que luego, tomando el lenguaje de Deleuze, presento como *diagramas* de fuerzas donde conviven de manera concreta, las *lógicas puras* descritas de manera abstracta, como *poder pastoral*, *soberanía*, *disciplinas*, *anatomopolítica* o *biopolítica*. Tales diagramas están sometidos a transformaciones y pueden ser leídos a través de estas lógicas puras, aunque como toda realidad política, estos diagramas de fuerzas no quedan secuestrados en tales categorías.

Quiero destacar estas opciones de lectura y los hallazgos a los que me han conducido; pues operan como escalones. Las primeras hipótesis, conducen a hallazgos que son el siguiente escalón, cada escalón contribuye a la construcción del siguiente. En el capítulo a continuación, operaré de modo muy distinto. Las hipótesis, asumidas como criterios de *hermenéutica crítica*, quedan desplazadas a un segundo lugar; pues en este cuarto capítulo, aunque tengo a la vista el camino anterior, me interesa dar cuenta de un tipo de trabajo distinto, de otro tipo de hallazgos de la investigación. Pues en una investigación hay hallazgos de distinto tipo, muchos de ellos tratan sobre el objeto que se estudia. En este

caso los discursos sobre el biopoder. Otros en cambio tratan sobre la propia forma de pensar. Son un autodescubrimiento, una forma de conocerse y poner en cuestión lo que se piensa e incluso atestiguar su transformación. A diferencia de los capítulos anteriores, estos hallazgos no son escalones, no pueden considerarse una progresión ni descriptiva ni problemática; se trata de un tipo de hallazgos distintos, donde no veo necesariamente progresiones, aciertos o errores; sino discusiones y elecciones teóricas y políticas. A veces hay que deshacer lo andado, pues en realidad son elementos activos de discusiones abiertas. Algunas de ellas están sugeridas y hasta iniciadas en los capítulos anteriores; pero el tenor de la investigación exige que se pongan sobre la mesa y se entablen con honestidad intelectual y no sólo como comentarios críticos en medio de un desarrollo descriptivo. He desechado por convicción metodológica, el argumento de *reductio lectio* o la explicación de una mala lectura, lectura errónea o incompleta, que se suele utilizar para desacreditar una interpretación o versión incómoda. Hubiese sido una opción sencilla de asumir; pues he señalado el innegable desfase editorial entre la publicación de los cursos de Foucault y estas primeras recepciones del problema del biopoder. Pero tal desfase está muy lejos de explicar las enormes diferencias entre estas recepciones y las propuestas de Foucault, como también entre cada una de ellas.

En este cuarto capítulo discuto entonces con las elecciones y las problemáticas comprometidas en los discursos sobre el biopoder. En algunas ocasiones, tales discusiones se centran en elecciones tópicas o metodológicas; pero el elemento clave, es lo que considero el *rendimiento político* de las propuestas. Me refiero con esto a las consecuencias, los usos posibles y los provechos que admiten este conjunto de propuestas.

En términos prácticos este capítulo está compuesto por una serie de ensayos individuales, que ponen bajo discusión algunos de los temas problemáticos que la investigación ha observado. No se trata de un catálogo de objeciones, o denuncias; sino de entablar ciertas discusiones allí donde parece fructífero. Por lo mismo la manera en que están ordenadas estas discusiones es provisional, pues en efecto, el capítulo podría leerse en varias secuencias distintas.

4.2. PRÁCTICAS DISCURSIVAS

4.2.1. Tres formas de la genealogía

Los conceptos son campos de batalla, por eso el trabajo con los conceptos está lleno de decisiones estratégicas y tácticas. Tomemos el ejemplo de un concepto tan importante para el momento político actual, como para la historia política de la modernidad: el concepto de democracia. Es evidente que su sentido no es unívoco; sino que, por el contrario, alberga una serie de sentidos en abierto conflicto, al punto que pueden ser defensores de la democracia quienes sostengan posturas completamente distintas. Aquí he emprendido parte de la historia de un concepto, el de biopoder, y he querido mostrar la historia de su desarrollo precisamente haciendo patentes los conflictos que alberga. En este sentido, como ya lo he dicho, esta investigación podría leerse como una continuación de *Bíos*, el texto de Esposito del 2004; pero el afán que la anima es muy distinto. *Bíos* es una historia del concepto, pero en términos léxicos. Aquí, en cambio, me inspiro mucho más en una perspectiva deleuziana frente al concepto. Lo que he intentado mostrar es el modo en que el concepto de biopoder funciona de manera diversa, según el esquema en el que se le haga funcionar. El concepto biopoder es una pieza que funciona en un puzle más amplio, ninguno de los puzles encaja completamente, tampoco es el objetivo. Y el concepto mismo de biopoder aunque nace con un estigma que lo identifica y lo sella, ese estigma puede, sin desaparecer, desdibujarse y apuntar en sentidos completamente diferentes. Me parece que lo primero que debe ponerse en discusión a partir de lo que he planteado es nuestro trato con los conceptos.

En varias ocasiones al presentar algunos avances intermedios de esta investigación, ésta ha sido calificada por los interlocutores como una 'genealogía'. Yo mismo me he visto impulsado a proponer esta investigación, como una genealogía. Aunque debo reconocer que esto no es correcto. Es cierto que en algo se parece a eso que Foucault llamaba *una genealogía*, pues plantea un recorrido y muestra hasta cierto punto cómo se forma un concepto. Me gustaría decir que se trata de una genealogía, porque esto pondría el trabajo en la estela metodológica del trabajo de Foucault. Pero este trabajo, aunque con un estilo argumental más frugal, está más relacionado con la perspectiva deleuziana del concepto que con la genealogía foucaultiana. Pues en realidad lo que he planteado aquí es la formación de una constelación conceptual, es decir de un concepto y de aquello que lo rodea conceptualmente. Los vínculos con otros

conceptos, sus efectos léxicos y rendimientos políticos, sus límites y sus conquistas. He tenido en cuenta las condiciones históricas de estas constelaciones, aunque esta perspectiva de trabajo implica no centrarse ni en los aspectos biográficos, ni en las interpretaciones causalistas, del tipo 'tal autor dice tal cosa porque es estructuralista, francés, marxista u homosexual'; sino en el conflicto de los conceptos entre sí y lo que resulta de ellos. Esto es algo muy distinto a la genealogía foucaultiana, que no versaba sobre conceptos, sino sobre formaciones históricas y las racionalidades y saberes subyacentes a tales formaciones, según el testimonio del propio Foucault.

Llamemos, si ustedes quieren genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Ésa sería, pues, la definición provisoria de las genealogías que traté de hacer con ustedes durante los últimos años⁵⁴³.

Debo decir que me agrada esta descripción; pero al mismo tiempo esto muestra con mucha claridad que mi trabajo no es una genealogía, no hay memorias locales, saberes subalternos, verdades clasificadas; no hay un discurso o una 'razón producida desde abajo'. Yo he analizado el discurso de algunos intelectuales. Y por supuesto la capacidad política de este trabajo es muy limitada; pues la utilización táctica del saber aquí producido, es en el mejor de los casos aplicable a los discursos. Por el contrario, la genealogía foucaultiana es un tipo de saber aplicable tácticamente en ciertas luchas sociales. Probablemente es en este campo donde haya mostrado sus frutos más claramente. Por supuesto que hay algo en común: a la genealogía foucaultiana le interesaba producir un tipo de saber políticamente productivo, es decir, que fuese posible la *utilización de ese saber en las luchas*. Mi trabajo quiere velar porque esto se mantenga, es decir, porque el discurso sobre el biopoder siga teniendo ese componente político. Y en tal sentido, me parece que las convicciones conceptuales de Foucault sobre la subjetividad, son elementos que deben tenerse siempre a la vista, como guías de apoyo para que el discurso no pierda su rumbo político. En tal sentido mi trabajo más que una genealogía es un trabajo de albacea de la genealogía sobre el biopoder. No porque no se pueda discutir con Foucault, ni porque le pertenezca a Foucault siempre la última palabra respecto al biopoder, de modo que los discursos deban siempre compararse con lo que decía Foucault. Sino porque, la propuesta de Foucault es una conquista política en las luchas sobre la subjetividad y porque el concepto de biopoder es un campo de luchas. Lo que se haga con él, lo que se ha hecho con él, no obstante, puede apoyar, o no, tales luchas. Mi trabajo entonces no busca custodiar la recta interpretación de Foucault, cosa poco importante a fin de cuentas; sino, hacer explícitos los conflictos políticos implicados en el desarrollo de la categoría de biopoder, mantener esta categoría como un instrumento de análisis crítico, luchar contra su neutralización, su fetichización o su fascistización; y también contra su desactivación metodológica, su proliferación *ad*

⁵⁴³ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. FCE, Buenos Aires, 2001. p. 22.

infinitum o su reducción retórica. El antagonista de las genealogías foucaulteanas, me parece que era precisamente la fascistización, en la medida que para Foucault el fascismo es la consolidación de una forma de entender la subjetividad, que actúa precisamente eliminando toda posibilidad de hacerse subjetividad.

Por otra parte está la genealogía nietzscheana, desde la que Foucault de hecho toma la palabra. En esta investigación ha sido interesante también la genealogía agambiana. Ambas se parecen. Agamben de hecho ha calificado su trabajo como genealógico y ha querido aumentar y corregir las genealogías foucaulteanas del biopoder y de la gubernamentalidad. Además ha ocupado los adjetivos archivístico y arqueológico, para calificar su método de trabajo, todos ellos términos foucaulteanos, aunque no homologables. Sin embargo, la genealogía de Agamben se parece mucho más a la de Nietzsche. Es sobretudo una genealogía léxica. Recordemos la enorme y erudita investigación de Nietzsche en *La genealogía de la moral*. El elemento principal, el foco de atención, es el léxico, en particular el desarrollo de una palabra, sus transformaciones en el paso de los siglos, sus cambios al pasar a un nuevo idioma. Todo esto es precisamente lo que también hace Agamben. Podría decirse que la genealogía de Agamben, por ejemplo, del término *oikonomia* es muy similar al trabajo de Nietzsche, cuando analiza lo que quiere decir 'bueno'. Pero en realidad se trata de trabajos con signo opuesto.

La genealogía nietzscheana, me parece un antídoto metodológico respecto de la 'seducción de las etimologías'. Las etimologías tienen un efecto casi publicitario. La primera etimología que nos encontramos en filosofía es la construcción del nombre 'filosofía', conocemos esta etimología, usualmente en los primeros años, de labios de algún profesor que nos explica las sutilezas de la pronunciación de los acentos y espíritus en el griego clásico, y así vestida de erudición y de elegancia, aprendemos que la filosofía es 'amor a la sabiduría'. Me parece importante mantener una distancia prudente frente al exceso de erudición ¿qué puede decir una etimología? Lo que alguien, un pueblo, un momento de una cultura pensaron sobre una cosa, o lo que llevó a nombrar tal cosa de un cierto modo. Una fotografía léxica. Lo que una palabra quería decir en cierto momento. Pero en cualquier caso, una fotografía que no es más decidora que cualquier otra. Es evidente que una etimología no funciona sola, requiere ser comparada con los casos de uso y la diferencia de acepciones que definen su campo semántico. Aun así, aunque se lograra despejar lo que una palabra quería decir *in illo tempore* esto significa muy poco. Si lo pensamos bien, ¿por qué razón sería más importante, por ejemplo, para hablar de ética lo que el vocablo *ethos* quería decir en los textos homéricos, que lo que significa en cualquier otro momento? Sólo si consideramos que el origen es la explicación determinante, porque la única prevalencia de Homero en este caso es que lo consideramos el origen, o parte del origen. La genealogía nietzscheana siempre fue un buen antídoto frente a la erudición del origen; porque muestra que la etimología debe ser puesta en el

contexto de sus transformaciones, un vocablo sufre múltiples transformaciones, tiene una historia intrincada, no sólo a nivel léxico; Nietzsche muestra que un significado se puede invertir completamente. Esto es *La genealogía de la moral*, la inversión completa de unos significados. Frente a la fotografía etimológica, Nietzsche muestra un escenario donde los conceptos cuentan una historia, una historia donde se transforman las palabras y sus significados. La genealogía nietzscheana, desde el punto de vista metodológico, aunque es una genealogía léxica, se opone a la de Agamben, tiene un signo contrapuesto; pues mientras Nietzsche muestra las discontinuidades, las rupturas, las inversiones del lenguaje. Agamben quiere afirmar la continuidad de sentido.

Para comprender la historia semántica del término *oikonomia* es necesario no olvidar que, desde el punto de vista lingüístico, nos enfrentamos no tanto a una transformación del sentido (*Sinn*) de la palabra como a una progresiva extensión analógica de su denotación (*Bedeutung*). Aunque los diccionarios suelen, en casos de esta índole, distinguir y enumerar uno tras otro los diferentes sentidos del término, los lingüistas saben perfectamente que, en realidad, el núcleo semántico (el *Sinn*) permanece, dentro de ciertos límites, hasta cierto punto invariable y es precisamente esta permanencia la que permite la ampliación a nuevas y diferentes denotaciones. Con el término *oikonomia* sucede algo similar a lo que ha ocurrido en nuestros días con el término “empresa”, que con el asentimiento más o menos consciente de los interesados, se ha ido extendiendo hasta llegar a cubrir ámbitos, como, por ejemplo, el de la universidad, que tradicionalmente no tenían nada que ver con él⁵⁴⁴.

Es una contrastación interesante. Para Nietzsche el cristianismo asume el léxico griego y lo transforma invirtiendo todos sus sentidos. Agamben en cambio, actúa bajo la convicción de que un núcleo semántico siempre permanece. Si bien las genealogías de Agamben y Nietzsche, a diferencia de Foucault, tienen en común su carácter léxico, el objetivo de ambas es diametralmente opuesto. Estamos ante tres formas de genealogía, completamente diferentes, con supuestos diferentes y objetivos incluso contrapuestos.

4.2.2. Las preguntas de Foucault.

Uno de los gestos filosóficos más interesantes en los trabajos de Foucault es el tipo de preguntas que formula. Los textos publicados como libros, pero también las conferencias y los cursos están atravesados por este tipo de preguntas. La muestra más decidida, es cuando propone eliminar la pregunta ¿qué es el poder? Y propone reemplazarla por ¿cuáles son las formas que reviste el poder y a través de qué mecanismos actúa y qué efectos produce? En el cambio de la pregunta está la intención explícita de no realizar una ontología del poder ni una simbólica del poder.

⁵⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II*, 2. Pre-textos, Valencia, 2008. p.36.

En primer lugar, el análisis de esos mecanismos de poder que hemos comenzado hace algunos años y proseguimos en estos días no es en modo alguno una teoría general del poder. No es una parte y ni siquiera un esbozo de una teoría semejante. Con este análisis se trata simplemente de saber por dónde pasa la cosa, cómo pasa, entre quienes, entre qué puntos, de acuerdo con qué procedimientos y con qué efectos. Por lo tanto, no podría ser a lo sumo, ni querría ser, más que el bosquejo de una teoría, no de lo que es el poder, sino del poder, con la condición de admitir que éste no es justamente una sustancia, un fluido, algo que mana de esto o de aquello, sino un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyo papel o función y tema, aun cuando no lo logren consisten precisamente en asegurar el poder⁵⁴⁵.

El abandono de la pregunta por la esencia del poder está unido al abandono de sus representaciones, figuras ideales y formas de justificación. El poder desnudo, no tiene una esencia, en realidad no hay un poder desnudo; sino múltiples relaciones de poder, que nunca se configuran en una realidad unitaria. Se trata nuevamente de un presupuesto táctico. Por supuesto, que se puede substancializar el poder o proponer una teoría general del poder que asuma que el poder es algo. Hablando honestamente este tipo de sentencias 'el poder es algo, el poder no es algo' no pueden darse por sentadas, ni son susceptibles de demostración. Se trata de una opción, de una convicción metodológica y táctica. Concebir el poder como una serie de relaciones de fuerza permite concentrarse en tales relaciones en términos de lucha; por el contrario concentrarse en el poder como una sustancia no inmanente a las relaciones en las que se expresa, tácticamente genera un poder difícil de resistir. Por supuesto que el poder no sólo es la suma de estas relaciones de fuerza, la suma de tales relaciones genera relaciones nuevas. Pero se trata de un efecto inmanente a tales relaciones y no independiente. La genealogía foucaultiana sólo puede proceder a través de estas relaciones inmanentes. Cierto es que tales relaciones configuran una realidad mayor. Es lo que Foucault llamó una 'tecnología'. La disciplina, no es sólo la suma de las dinámicas ejercidas en los lugares de encierro; sino una relación social generalizada; pero no una *substantia*. No es una realidad ni trascendente, ni permanente. Lo cual tampoco es una buena noticia desde el punto de vista táctico, pues implica que el saber alcanzado sobre los mecanismos disciplinarios, queda rápidamente desplazado. En cierto sentido sería mucho más fácil que un solo poder durante toda la historia se maquillara con una máscara distinta cada vez. Pero esto no es correcto bajo ninguna perspectiva. Ni bajo la condición de clase, pues la condición de clase va cambiando históricamente y también sus relaciones de fuerza. Ni tampoco bajo la substancialización de un sujeto histórico general: los dominadores, los poderosos, los decididores, la clase dominante; o al contrario, los pobres, los oprimidos, etc. Por supuesto que esto es un problema. En realidad, es probable que a partir de las ideas foucaulteanas no sea posible pensar un sujeto histórico colectivo, o al menos no sólo uno, nunca sólo uno.

Debo advertir que no me agrada la expresión 'ontología del presente'. Es cierto que Foucault la utilizó alguna vez. No me grada pues la noción 'ontología' en la filosofía del siglo XX terminó por tener

⁵⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 16.

connotaciones idealistas orientadas a una concepción de la 'historia del ser' que tiende a la substancialización, como si el ser fuese en efecto algo. Es cierto que se ha utilizado el adjetivo óntico, para intentar preservar lo ontológico de tal substancialización. Pero tales distinciones recurren a un repertorio filosófico que me rehúso a utilizar. La expresión en cualquier caso le pertenece a Foucault: *una ontología del presente*. La expresión más habitual usada por Foucault, en todo caso, es una 'ontología crítica del presente' inseparable de una 'ontología crítica de nosotros mismos'. Recojo en cualquier caso la intención de lo que aquí Foucault propone.

La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible⁵⁴⁶.

Este es el sentido de las preguntas de Foucault. Me parece que resulta contraproducente, entonces, cualquier intento de situar los análisis del biopoder en una ontología distinta a la crítica del presente y de nosotros mismos. Digo esto a propósito de la teología económica; pero también, respecto a la discusión más general sobre las concepciones de la historia y el destino de las formaciones históricas. Creo que en esto, se pueden ver dos posiciones encontradas en lo que hemos revisado. La idea de arcano, paradigma o signatura, que Agamben usa relativamente como sinónimos; y por otro lado la idea de *haecceidad*, que propone Deleuze.

4.2.3. Arcanos y paradigmas.

La propuesta de Agamben sobre el campo de concentración, con la que inauguró el ciclo del *homo sacer* exponía que el campo de concentración era el "*paradigma* biopolítico de la actualidad". ¿Qué quiere decir aquí un paradigma? La noción es utilizada por Esposito, también, en más de una ocasión, aunque pareciera tener menos importancia que en el caso de Agamben, quien incluso definirá su trabajo como *arqueológico paradigmático*.

Mi método es arqueológico y paradigmático en un sentido cercano al que utilizaba Foucault, pero no completamente coincidente con él. Se trata, ante las dicotomías que estructuran nuestra cultura, de salirse más allá de las escisiones que las han producido, pero no para reencontrar un estado cronológicamente originario sino, por el contrario, para poder comprender la situación en la cual nos encontramos. La arqueología es, en este sentido, la única vía de acceso al presente⁵⁴⁷.

⁵⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* En «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales», Volumen III. Paidós, Barcelona, 1999. p. 351.

⁵⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 12.

Recuerdo que la tesis de “*ciertas dicotomías que estructuran nuestra cultura*”, es la base de la perspectiva derrideana de la desconstrucción. Pero lo principal consiste en que la apuesta sería similar a la de la ‘ontología del presente’, lo que Agamben busca es precisamente una vía de acceso al presente. En algunas entrevistas, Agamben ha adelantado algunos de los rasgos de lo que considera un paradigma, justamente a propósito de una serie de discusiones que se le han propuesto. Finalmente el 2008 publicará *Signatura Rerum*, un libro breve pero bastante decidor respecto a cuestiones metodológicas y que nos ayudará en este caso a releer lo expuesto en *Homo Sacer I*. En *Signatura Rerum*, Agamben presenta que existen dos formas de entender un paradigma, como *matriz* o como *ejemplo*. De este modo lo comenta a partir de las ideas de Kuhn.

Kuhn reconoce haber usado el concepto de paradigma en dos sentidos diferentes. En el primero -que él propone sustituir por el término «matriz disciplinar»-, paradigma designa lo que los miembros de cierta comunidad científica poseen en común, es decir, el conjunto de las técnicas, los modelos y los valores a los que los miembros de la comunidad adhieren más o menos conscientemente. En el segundo sentido, el paradigma es un elemento singular de este conjunto -los *Principia* de Newton o el *Almagesto* de Ptolomeo- que, sirviendo de ejemplo común, sustituye las reglas explícitas y permite definir una tradición de investigación particular y coherente⁵⁴⁸.

En el primer caso un paradigma debe ser entendido como una matriz, un sistema o un modelo completo, con toda suerte de reglas explícitas y consuetudinarias. En el segundo caso, paradigma es un caso, un ejemplo, que permite considerar y comprender una serie de fenómenos del mismo tipo. Ahora bien, Agamben adhiere, en principio, a esta segunda forma de entender un paradigma. “Yo no soy un historiador. Yo trabajo con paradigmas. Un paradigma es algo así como un ejemplo, un ejemplar, un fenómeno histórico singular”⁵⁴⁹. Por lo tanto, que el campo -este modelo jurídico-político que realiza el estado de excepción y produce la nuda vida- sea el paradigma de la actualidad, en principio, querría decir que es el ejemplo, que permite comprender una cierta racionalidad imperante, o que condensa un ‘canon’. Lo mismo sucedería en los otros casos: el homo sacer y el musulmán, por ejemplo.

⁵⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*. Trad. Flavia Costa. Anagrama. Barcelona. 2010. pp. 13-14.

⁵⁴⁹ Entrevista originalmente en alemán realizada por Ulrich Raulff para el *Süddeutsche Zeitung*, el 4 de marzo de 2004. Aquí tenemos en cuenta la traducción al inglés realizada por Morag Goodwin: “Interview with Giorgio Agamben –Life, A Work of Art without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life” en *German Law Journal*, No. 5, mayo 1 de 2004.

En mis investigaciones he debido analizar figuras -el homo sacer y el musulmán, el estado de excepción y el campo de concentración- que son, ciertamente, aunque en diversa medida, fenómenos históricos positivos, pero que eran tratados en dichas investigaciones como paradigmas, cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto. Puesto que esto dio lugar a equívocos, en particular, entre aquellos que -con mayor o menor buena fe- creyeron que yo intentaba ofrecer tesis y reconstrucciones de carácter meramente historiográfico, será oportuno detenerse aquí en el sentido y en la función del uso de paradigmas en la filosofía y en las ciencias humanas⁵⁵⁰.

Lo que se dice aquí es extensible a los trabajos posteriores, paradigmas como el reino, la gloria, la vida eterna, la liturgia. Anótese también la defensa de Agamben contra la crítica historiográfica, ya volveré sobre ese tema. Quisiera añadir que Agamben ve este trabajo con paradigmas, emparentado con los trabajos de Foucault. A propósito de la forma en que Foucault presenta el panóptico dirá.

Funciona, en resumen, como un paradigma en sentido propio: un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye. (...) el *panopticon* desarrolla una función estratégica decisiva para comprender la modalidad disciplinaria del poder, y como tal se transforma en algo así como la figura epistemológica que, a la vez que define el universo disciplinario de la modernidad, marca también el umbral a través del cual se pasa a la sociedad de control⁵⁵¹.

Este gesto de asociar la idea de paradigma al trabajo de Foucault -más allá de las discusiones que admita-, refuerza la inclusión del análisis del biopoder, en el sentido de que Agamben explícitamente se sitúa a sí mismo en la estela de influencia del pensador francés. De este modo, la afirmación “El campo es el paradigma biopolítico de la actualidad” suena, en boca de Agamben, cada vez más foucaultiana. Si hablar de lo biopolítico significa remitir a Foucault, con la explicación del paradigma que nos ofrece Agamben, al menos hasta el momento, esta apelación se abulta aún más “*No se trata, en la obra de Foucault, de un caso aislado. Por el contrario, puede decirse que el paradigma define, en este sentido, el método foucaultiano en su gesto más característico*”⁵⁵². El campo funcionaría, según lo anterior, del

⁵⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 11.

⁵⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 22.

⁵⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 22. Agamben insistirá en este vínculo con los trabajos de Foucault. En una entrevista anterior a *Signatura Rerum* responde al respecto. “*Io vedo il mio lavoro senz’altro vicino a quello di Foucault. Nelle mie due ultime ricerche sullo ‘stato d’eccezione’ e sulla ‘teologia economica’, ho cercato di applicare lo stesso metodo genealogico e paradigmatico che praticava Foucault. D’altra parte, Foucault ha lavorato in tanti ambiti, ma i due che ha lasciato fuori sono, appunto, il diritto e la teologia, e mi è sembrato naturale indirizzare le mie due ultime ricerche proprio in questa direzione*”. Entrevista con Gialluca Sacco. Diciembre del 2004. En «Rivista della Scuola superiore dell’economia e delle finanze». Disponible en <http://rivista.ssef.it/site.php?page=20040308184630627&edition=2005-05-01>. Se trata de una insistencia peculiar por dos razones. En primer lugar porque, en *Homo Sacer* su declaración de querer corregir el trabajo de Foucault en términos biopolíticos, le valió más de una polémica con los círculos más cercanos al pensador francés. Cfr AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I*, pp. 18-19. y DELADURANTAYE, Leland. *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford University Press. Stanford. CA. 2009, p. 208. En segundo lugar, porque sus vínculos con la teoría de la soberanía de Schmitt han arrojado cierta sombra de sospecha sobre el carácter efectivamente crítico de las propuestas agambeanas.

mismo modo cómo funciona el panóptico para Foucault, como un paradigma. No obstante, vale la pena tomar en cuenta el testimonio del propio Foucault.

Por eso no pretendo describir un paradigma del poder. Me gustaría señalar la forma en que distintos mecanismos de poder funcionan en la sociedad, entre nosotros, dentro y fuera de nosotros. Quisiera saber de qué manera nuestros cuerpos, nuestras conductas cotidianas, nuestros comportamientos sexuales, nuestro deseo, nuestros discursos científicos y teóricos se vinculan a numerosos sistemas de poder, que a su vez están ligados entre sí⁵⁵³.

Hay que ser prudentes y no torcer el texto. Foucault está hablando de un '*paradigma*' en sentido de una matriz teórica general, una teoría general y modélica. En este sentido dice que no quiere describir un '*paradigma*' del poder y no en el sentido agambeano de paradigma. Por lo cual la cita anterior, en rigor, no contradice lo que Agamben plantea, aunque a primera vista pareciera hacerlo. Pero esto debe hacernos pensar en algo más. Foucault no utiliza aquí el término paradigma en el sentido agambeano; de hecho no hay evidencia de que alguna vez lo haga. Y esto es lo que realmente contradice la perspectiva de Agamben. El paradigma no define el método foucaulteano, la noción misma, tal como la ha presentado Agamben, le es ajena en todo sentido. Quisiera mostrarlo a propósito de la figura del panóptico a la que recurre Agamben. Por una parte Foucault afirma que al menos para su inventor: "*El panoptismo no es una mecánica regional y limitada a instituciones. El panoptismo, para Bentham, es sin duda una fórmula política general que caracteriza un tipo de gobierno*"⁵⁵⁴. Es decir, que se trata de una figura amplia que permite considerar una relación social generalizada de vigilancia, eso es lo que pensaba Bentham. Sin embargo no parece tan claro, que Foucault haya pensado el panóptico ni como una metáfora general de la sociedad, ni como un paradigma, ni como figura epistemológica de las sociedades disciplinarias. El panóptico es importante porque explica bien la intención social de vigilancia y la administración de las conductas individuales, pero los reglamentos son tan, o más, importantes que el panóptico. Foucault trabaja con dispositivos, técnicas que se agrupan en torno a una tecnología. Se trata de una física o una mecánica del poder, un asunto totalmente distinto. De hecho, si asumimos la serie de advertencias que Foucault realiza sobre una teoría total, habría que admitir, que no es posible en el método foucaulteano, algo así como un paradigma, un caso capaz de mostrar a través de su singularidad, una lógica generalizable, un canon. Por el contrario, los análisis de Foucault son sumas de casos, ninguno de ellos por sí solo funciona, sino que como conjunto van develando una lógica, una racionalidad que le es intrínseca. La razón principal radica en que Foucault trata sobre formaciones históricas singulares y los paradigmas agambeanos funcionan con un supuesto histórico distinto, donde las singularidades históricas se conectan entre sí, constituyendo de este modo 'lo arcaico'.

⁵⁵³ FOUCAULT, Michel. *Un dialogo sobre el poder*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Paidós, Barcelona, 1999, p. 64.

⁵⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 89.

Esta idea merece ser explicada en detalle. Lo arcaico, por supuesto que no es lo antiguo. Fácilmente se podría pensar que Agamben tiene un gusto por lo antiguo, e incluso por lo recóndito dentro de lo antiguo. Aquello queda demostrado en cualquiera de sus libros. Algunas de las críticas que se le han formulado precisamente apuntan a esto. Pero lo arcaico es una dimensión ontológica.

Si se pregunta, finalmente, si la condición paradigmática reside en las cosas o en la mente del investigador, mi respuesta es que la pregunta no tiene sentido. La inteligibilidad que está en cuestión en el paradigma tiene un carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática⁵⁵⁵.

Esto es decidor, creo que sin lugar a dudas, se puede decir que Foucault rechazaría cualquier ontología paradigmática, o incluso su versión francesa bastante más matizada como 'filosofía del acontecimiento'. Como decía, hay aquí implícita una filosofía de la historia que discutiré más adelante, inasignable a la concepción histórica de Foucault, pero que explica la razón por la cual Agamben puede pasar fácilmente del 'homo sacer' al 'campo de concentración', a pesar de todas las razones que desaconsejan tal paso. La razón última es que como hemos atestiguado, está convencido de que esto está legitimado por un plano 'histórico-filosófico', o una dimensión ontológica 'arcaica'.

La «historia más antigua», la «franja de ultra-historia» que la arqueología pretende alcanzar no puede localizarse en la cronología, en un pasado remoto, pero tampoco más allá de ella, en una estructura metahistórica intemporal (por ejemplo, como ironizaba Dumézil, en el sistema neuronal de un homínido). Como las palabras indoeuropeas, ésta representa una tendencia presente y operante en las lenguas históricas, que condiciona y vuelve inteligible su desarrollo en el tiempo. Es una *arché*, pero una *arché* que, como en Nietzsche y en Foucault, no es reenviada diacrónicamente hacia el pasado, sino que asegura la coherencia y la comprensibilidad sincrónica del sistema⁵⁵⁶.

Quiero prestar atención a dos aspectos de la cita anterior. Primero que 'lo arcaico' que es precisamente aquello que abren los paradigmas, arcanos o signatures. Se trata de una 'ultrahistoria', la expresión parece conveniente pues no es sólo una metahistoria. Es fácil siempre aplicar la reducción platónica: 'Los paradigmas son como las ideas platónicas, muy bien ¿por qué no lo ha dicho desde un comienzo?'. No es tan claro el problema. Lo arcaico, es algo así como 'la intimidad de la historia'. Una intimidad oculta en cualquier caso, u olvidada, desoída; pero no algo fuera de la historia. En realidad la arqueología de Agamben es una *arcanología*. Lo segundo es que el modelo de esto remite siempre a la filología. En este caso, las lenguas indoeuropeas son el ejemplo de la forma en cómo pervive lo arcaico, como tendencia presente y operante. Esto conecta también, con lo que he presentado en el tercer capítulo sobre la secularización, o al menos es complementario con tal análisis. Los arcanos teológicos perviven, se

⁵⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 42.

⁵⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 125.

mantienen y operan; así como operan las palabras indoeuropeas en las lenguas actuales. Todo esto muestra que la idea de 'paradigma' en Agamben, no es ninguna de las dos formas propuestas por Kuhn, y es desmesurado pensar que esta idea de paradigma tenga alguna relación con los dispositivos foucaulteanos, por lo demás el francés recusaba la idea misma de paradigma, incluso en sentido de Kuhn, que es el que se ha transmitido al acervo general. Al igual que con los paradigmas, Agamben intentará ligar la idea de signatura al trabajo foucaulteano. En concreto busca vincular su visión de la idea de 'signatura' con lo que había propuesto Foucault en *Las palabras y las cosas*. De modo que Foucault también habría propuesto las signaturas. Agamben argumenta esto, proponiendo trasladar la idea de signatura desde *Las palabras y las cosas* a *La arqueología del saber*. Pues en este segundo trabajo, Foucault no habla de signaturas. De este modo Agamben propone que allí donde la arqueología habla de 'enunciados' habría que entender 'signaturas'⁵⁵⁷. Así, la arqueología queda compuesta como un saber de las signaturas⁵⁵⁸. En esto debo estar en desacuerdo por tres motivos. Primero, cada cual puede presentar las hipótesis que quiera, mientras las mantenga como hipótesis, pero Agamben cambia el *status* de esta hipótesis a conclusión, de modo que Foucault estaría hablando en la arqueología de 'una ciencia de las signaturas'. En segundo lugar, en *Las palabras y las cosas*, efectivamente Foucault describe la creencia de que existían ciertas signaturas como una de las claves del pensamiento científico en el siglo XVI. Esta descripción no implica una propuesta. Del mismo modo, describirá las prácticas de la confesión, por ejemplo en *Gouvernement des vivants*, e incluso las vinculará con antiguas prácticas griegas entre discípulo y maestro; pero esto no implica que Foucault proponga la confesión; no hay que confundir una descripción con una propuesta. En tercer lugar, aquí parece suponerse que la arqueología fuese algo así como una disciplina, una ciencia de las signaturas. Lo cual no es sostenible en la propuesta de Foucault. Conviene hacerse nuevamente la pregunta inicial ¿Qué es un paradigma? Agamben señala con esta idea el acceso a una dimensión ontológica, lo arcaico, que equivale a una condición de realidad más íntima, a menudo olvidada u oculta. En lo arcaico un paradigma muestra la conexión entre dos fenómenos singulares.

Quiero dar un segundo paso. Hablar de paradigma equivale para Agamben a hablar de signatura y también de arcano. En la medida que Agamben estima que estos paradigmas son también el núcleo del

⁵⁵⁷ "Todo se aclara si se formula la hipótesis de que los enunciados ocupan en la *Archéologie* el lugar que ocupaban las signaturas en *Les Mots et les choses*; es decir, si los enunciados se sitúan en el umbral entre la semiología y la hermenéutica en el que se encuentran las signaturas". AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 85.

⁵⁵⁸ "La teoría de las signaturas (de los enunciados) interviene, entonces, para rectificar la idea abstracta y falaz de que existen signos por así decirlo puros y no signados, de que el signans significa el signatum de modo neutral, unívoco y de una vez por todas. El signo significa porque lleva una signatura, pero ésta predetermina necesariamente su interpretación y distribuye su uso y su eficacia según reglas, prácticas y preceptos que hay que reconocer. La arqueología es, en este sentido, la ciencia de las signaturas". AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 86.

trabajo de Foucault, es equivalente decir paradigma y dispositivo, al menos en algún caso. Hasta ahora he hablado sobre todo del campo de concentración. Quiero tomar ahora el caso de la *oikonomia* trinitaria. Lo primero es que debe ser considerada al igual que el campo de concentración, un paradigma.

Creo que llegados a este punto está claro qué significa, tanto en mi caso como en el de Foucault, trabajar a través de paradigmas. El homo sacer y el campo de concentración, el *Muselmann* y el estado de excepción -como, más recientemente, la *oikonomia* trinitaria o las aclamaciones- no son hipótesis a través de las cuales se intenta explicar la modernidad, reconduciéndola a algo así como a una causa o un origen histórico. Por el contrario, como su misma multiplicidad podría dejar entrever, se trata en todos los casos de paradigmas que tenían por objetivo hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapar a la mirada del historiador⁵⁵⁹.

Todos estos casos son paradigmas y se les aplica lo que aquí he expuesto. La *oikonomia* trinitaria es también un paradigma. Pero además es un dispositivo, de manera similar a la explicación que antes Agamben había dado del panóptico: un dispositivo paradigmático.

El dispositivo de la *oikonomia* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación -interna y externa a la vez de la máquina gubernamental. Porque en él; por decirlo así, aparecen en su forma paradigmática los elementos -o las polaridades- en que se articula la máquina⁵⁶⁰.

La *oikonomia* trinitaria es entonces un dispositivo y un paradigma, o un dispositivo paradigmático, si se quiere. Pero además una signature, o al menos en tal paradigma y dispositivo están contenidas las signatures.

Y sin embargo no se ha reflexionado lo suficiente sobre las implicaciones de la curiosa circunstancia que determina de esta forma que la ciencia moderna de la economía y del gobierno se haya construido a partir de un paradigma que había sido elaborado en el horizonte de la *oikonomia* teológica y cuyos conceptos y signatures es posible reconstruir con precisión⁵⁶¹.

Finalmente la *oikonomia* trinitaria es también un arcano.

El arcano de la divinidad y el arcano del gobierno, la articulación trinitaria de la vida divina y la historia y la salvación de la humanidad son, a la vez, distintos e inseparables⁵⁶².

La pregunta está más cerca de resolverse. Un paradigma es un arcano. ¿Por qué no ocupar esta palabra desde el principio, por qué no decir desde *Homo Sacer* 'el campo de concentración es el arcano

⁵⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 41.

⁵⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria*, p. 13.

⁵⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria*, p. 301.

⁵⁶² AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria*, p. 66.

biopolítico de la actualidad'? No habría cómo responder a esto, por supuesto que todo sería más claro. Agamben sugiere que el ámbito metodológico de su investigación ha ido aclarándose en el camino: pero también hay que prestar atención a que esta homologación de términos, permite sacar conclusiones más amplias. De este modo, el carácter matricial o normativo, de la idea de paradigma no se encuentra en la idea de arcano, que por lo demás está teñida de un carácter menos político y más 'esotérico'. Pues si en efecto, el campo de concentración y la *oikonomia* trinitaria son arcanos ¿cuál es la aplicabilidad de estos conceptos en términos políticos? ¿Pertenece la política también a este ámbito arcaico, a esta ultrahistoria?

Ahora quisiera avanzar con algunas de las características de estos paradigmas, en cierto sentido relacionadas con las preguntas anteriores. En primer lugar, la relación de paradigma y alegoría, que va a complejizar el asunto, y en segundo lugar, la relación entre paradigma y excepción. Primero respecto a la alegoría.

No se trata aquí de un significante que a menudo viene a designar fenómenos heterogéneos en virtud de una misma estructura semántica. Más parecido a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo⁵⁶³.

Si bien, hasta el momento, Agamben ha explicado su propia propuesta en torno a paradigmas desde el trabajo archivístico o genealógico de Foucault, en este caso, se exhiben dos elementos ajenos a este tipo de trabajo. Se señala en primer lugar una similitud a la alegoría, por contraste a la metáfora; lo que en cualquier caso puede remitir a Benjamin⁵⁶⁴, pero, su referencia a Foucault resulta más discutible. En segundo lugar, se presenta la estructura de la excepción, tan cara a Agamben, pero que proviene de la teoría de la soberanía de Schmitt: el ejemplo es desactivado de su uso normal, sólo excluyéndose se vuelve capaz de dar cuenta del conjunto más amplio. Es decir, sólo excluyéndose se hace nítido su lugar. De este modo, el paradigma expresa la forma paradójica de la excepción, donde la regla no genera las excepciones; sino que, por el contrario, la excepción moldea y genera la regla. En este caso, el modelo de análisis, para los otros casos, el canon que *vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él*

⁵⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*. Sobre el método, p. 23.

⁵⁶⁴ Agamben explica este asunto, remitiendo más bien a la teoría de la analogía en Aristóteles, donde propone interpretar tres formas de procedimientos: a) Por deducción desde lo universal a lo particular, b) por inducción, desde lo particular a lo universal y c) un tercer procedimiento que puede ser entendido analógicamente, quebrando el esquema universal-particular, y que procede desde lo singular a lo singular. Que sería el caso del paradigma. Ahora bien, a pesar de esta explicación, los vínculos de Agamben con Benjamin, y la particular relevancia de la alegoría en este último, hacen plausible tal referencia.

mismo debe constituir. De tal modo que, como Agamben acostumbra a realizar, al momento de resumir su propuesta de comprensión de un paradigma estos rasgos diversos quedan explícitos.

- 1) El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad.
- 2) Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar.
- 3) El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es posible separar en él ejemplaridad y singularidad.
- 4) El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos.
- 5) No hay, en el paradigma, un origen o una *arché*: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica.
- 6) La historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellas⁵⁶⁵.

Las primeras ideas que Agamben propone sobre el paradigma, lo presentan como un caso capaz de volver inteligible una racionalidad política subyacente. Esto no resulta contradictorio con el trabajo de Foucault. Sin embargo, este resumen de seis puntos vuelve el asunto más complejo. Especialmente en lo que respecta a la capacidad matricial-alegórica y la historicidad del paradigma. No resulta, tan claro qué quiere decir, que la historicidad del paradigma se juegue en un cruce entre diacronía y sincronía. Deberíamos entender entonces que aquí hay una nueva formulación del problema de la aplicabilidad histórica, como expresión de una historicidad no resuelta.

Por otra parte, hay una cierta inconsistencia en considerar el paradigma como caso, ejemplo o singularidad, y a la vez considerarlo una matriz explicativa, explícita o encubierta. Agamben distingue con mucha claridad entre las dos nociones de paradigma en Kuhn, la primera como matriz, la segunda como ejemplo, y opta por este segundo sentido, e insiste en ello en textos posteriores a *Homo Sacer I*, como los que hemos estado revisando, a saber, *Estado de excepción* y *Signatura Rerum*. A pesar de las anteriores distinciones e insistencias, la propuesta en *Homo Sacer I* es que el campo debe ser considerado *la matriz*. Cuando interrogamos qué quiere decir que el campo sea el paradigma de la biopolítica actual, no sólo nos encontramos, con que el campo es un ejemplo, un caso emblemático, una llave de entrada, a las condiciones biopolíticas de una época; sino con que el “*campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico (fundado en cuanto tal exclusivamente en el estado de excepción), aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer las metamorfosis y los disfraces*”⁵⁶⁶. La expresión *paradigma oculto*, cambia el análisis de lugar. No se trata de que el paradigma funcione aquí como caso de análisis sino como

⁵⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 40-41.

⁵⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 156.

modelamiento. Sólo de este modo se puede comprender que además de paradigma, el campo sea nómos o matriz. Por lo tanto hay que leer la afirmación con esta otra paralela: *“Todo esto nos conducirá a considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos, eventualmente, situaciones comparables), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el nómos del espacio político en que vivimos todavía”*⁵⁶⁷.

Volvamos sobre algunos puntos enunciados anteriormente. El campo, es fundamentalmente una condición jurídico-política, que en cuanto paradigma, se vuelve la condición de realización no sólo del *Lager* histórico; sino de las actuales condiciones políticas. El campo, de manera oculta, se sigue realizando a través de una serie de metamorfosis. La propuesta de Agamben consiste justamente en aprender a reconocer tales metamorfosis. Para ello hay que deshistorizar el campo, no buscar ni las alambradas, ni las cámaras, ni los pabellones, ni los cuerpos; sino las condiciones jurídicas. Las condiciones jurídicas del campo, son la realización espacial del estado de excepción. Nuevamente una serie de preguntas: ¿puede un arcano relacionarse de manera tan directa con una estructura jurídica?, ¿constituyen estos arcanos, verdaderos nómos, que configuran el espacio político de lo que vivimos?

No basta con decir -aquí ya se ha dicho bastante- que la caracterización histórica de Agamben es insuficiente, o al menos poco clara. El problema de los desafíos para la concepción histórica lo trataré más adelante. Aquí el problema es la caracterización del presente. Podríamos decir que la idea agambeana de arcano supone una solidaridad y una serie de conexiones íntimas entre un hecho del presente y uno del pasado, de modo que el arcano que los une y se configura en tal relación, permanece y sirve como elemento de explicación de la realidad más íntima de un momento. El arcano es así una forma del concepto, que no se caracteriza tanto por su aplicabilidad universal, como por su permanencia histórica. Por supuesto que un arcano no es inmutable; pues el arcano es fundamentalmente la relación entre dos momentos. Pero la intimidad y la solidaridad son ideas que deber ser explicadas. En cualquier caso, lo que aquí me interesa mostrar son las implicaciones de estos procedimientos, de este método, respecto de una ontología del presente, pues recurrir a la idea de paradigma así expresada, es decir conectar un acontecimiento con otro, por supuesto que entrega ideas interesantes sobre este hecho, sobre sus conexiones, pero precisamente no sobre su presente, sobre lo original y singular que hay en su presente. Vuelvo sobre el campo de concentración, pues es muy claro el ejemplo. Si el campo de concentración es el paradigma de nuestro presente, ¿qué tiene de novedosa la gubernamentalidad neoliberal que no haya estado implícito en la jurídica nazi?, ¿la gestión de las libertades, los procesos de endeudamiento son sólo una dulcificación de la tortura y las cámaras de gas? O al revés si el paradigma

⁵⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 212.

de gobierno es finalmente la realización de un arcano providencial ¿hay que reponer la noción de progreso, destino y finalidad, implícitas en la concepción providencial de la historia?

Yo veo aquí procedimientos muy distintos. Veo a Foucault tomando una serie de prácticas acotadas históricamente, e intentando extraer aquello que tienen de común y de singular, una racionalidad que las explique, y al mismo tiempo intentando establecer un instrumental léxico acorde. Por el contrario, veo a Agamben, estableciendo en primer lugar un léxico e identificando unos arcanos que sea posible aplicar al presente. De modo que el procedimiento es completamente contrario y supone que siempre hay algo que puede explicar el presente, hacer sintonía con él. Es una suposición metafísica, se puede estar de acuerdo o no con ella, pero es una suposición que prioriza lo oculto en aquello por conocer. La ontología del presente es precisamente aquello por conocer. Para Agamben, la consideración 'diacrónica' significa tomar en cuenta los 'documentos'; pero aquí el problema no es hacer historiografía; sino por el contrario, una ontología del presente.

Por cierto, mis investigaciones, como las de Foucault, tienen un carácter arqueológico, y los fenómenos de los que se ocupan se desarrollan en el tiempo e implican por lo tanto una atención a los documentos y a la diacronía que no puede dejar de seguir las leyes de la filología histórica. Pero la *arché* que éstas alcanzan -y esto vale, quizá, para toda investigación histórica- no es un origen presupuesto en el tiempo, sino que, al situarse en el cruce de diacronía y sincronía, vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto. En este sentido, la arqueología es siempre una paradiplomática, y la capacidad de reconocer y articular paradigmas define el rango del investigador⁵⁶⁸

La suposición de esta *arché* -no importa que ella se sitúe antes cronológicamente, o fuera del tiempo, incluso- es una suposición que no puede asignársele a la arqueología foucaultiana. En realidad es una suposición difícil de conceder. En la cita anterior, Agamben defiende el método, porque no es un método historiográfico. Pero aquí no preguntamos desde la historiografía, sino desde una filosofía histórica, no sólo desde una filología, pues el problema no es técnico. No se trata de hacer una hermenéutica adecuada de tal o cual giro lingüístico; se trata de ver qué concepción filosófica de la historia puede sostenerse.

4.2.4. Monstruos, bestias y ángeles.

Ya no son pocos los trabajos que intentando deslindar rumbos para los discursos sobre el biopoder o directamente tratando de aplicar algunas de las ideas surgidas en esta frondosa semántica, han generado un bestiario interesante, una suerte de *zoogogía* política en los lindes de lo sobrenatural. Poblada, actualmente, por ángeles, lobos o leviatanes. Nos muestran que el tropo político es un ejercicio profuso

⁵⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*, p. 41.

en estos discursos y quizás fundamental para el pensamiento y las concepciones políticas occidentales. Aunque no todo este bestiario es metafórico, en estricto rigor, la mayoría tiende a la alegoría y aunque esta distinción parece bastante desusada, conviene realizarla, a propósito de los discursos aquí en juego. Por ejemplo, Esposito habla de la metáfora organicista, como elemento estructurante de una serie de discursos político-sociológicos. En realidad, se trata de una alegoría. El modelo está contenido en el ángel arrastrado por el huracán del progreso que describiera Benjamin. La clave aquí es una multiplicidad analógica. A diferencia de la metáfora, la alegoría no procede por una analogía, sino por un grupo de ellas, que actúan como conjunto y le entregan un significado completo a la figura descrita. El huracán significa tal cosa, las alas, tal otra, el ángel arrojado de espaldas muestra que desconoce el futuro, etc. La caverna platónica es quizás el ejemplo por antonomasia del recurso alegórico en filosofía. Desde los ensayos de Benjamin sobre Baudelaire se ha tendido a pensar que estos dos son precisamente los alegoristas contemporáneos; aunque, como vemos aquí, en los discursos sobre el biopoder, la alegoría parece ser un recurso para nada escaso.

Me llaman la atención particularmente los monstruos. He sospechado, desde hace algún tiempo, que se le puede atribuir una significación política por ejemplo al Minotauro. Que este monstruo designaría al enemigo político cretense, que ejerce su dominio a través del sacrificio humano. Es interesante que en realidad, los cretenses estuviesen ahí antes que los griegos y que los griegos fuesen los invasores. Es una historia contada desde los vencedores. Por supuesto, los Cretenses invertirían los factores del relato. El enemigo político, no es un semejante, ha sido transfigurado con los rasgos inhumanos del monstruo. Esto justifica su exterminio. El antagonista del monstruo debe contar entre otros atributos con la belleza; pues a fin de cuentas la monstruosidad es una condición de nacimiento. El monstruo es inocente de su monstruosidad, pero tampoco puede evitarla; así mismo la belleza del héroe da garantía de su eugenesia. Negri tiene un bello ensayo al respecto⁵⁶⁹. Podríamos sumarle a esto, las propuestas del lobo que no dejan de ser sugerentes en *la Bestia y el Soberano*, de Derrida. El Soberano en definitiva es la bestia, una bestia constituida por el traspaso de cierta bestialidad, una suerte de centro de atracción de la bestialidad que se expresa en la violencia, el soberano resulta así una transfiguración de la bestia. También sería interesante aquí acercarse al Leviatán. En definitiva, un trabajo de cierto interés y no exento de pertinencia podría realizarse en esta línea. Sin embargo en esta tropología política se corre el riesgo de perder de vista lo propio del análisis del biopoder y es la relación del capitalismo como forma de apropiación de la subjetividad a partir de la condición biológica de la vida, de las necesidades vitales, del ciclo vital. Por lo cual, lamento tener que renunciar a mi Minotauro, con el cual podría aportar algún pasaje -me parece de cierto interés- al bestiario. Quisiera exponer las razones por las que renuncio a mi propio

⁵⁶⁹ NEGRI, Antonio. *El monstruo político. Vida desnuda y potencia*. En GIORGI, Gabriel. RODRÍGUEZ, Fermín. «Ensayos sobre biopolítica. Excesos de Vida». Paidós, Buenos Aires, 2007, pp. 93-140.

bestiario, aunque con eso no pretendo imponer normas de uso a la semántica biopolítica en general. No obstante, aquello que me retiene, probablemente sea también un criterio que pueda valer para otros.

A) El análisis del biopoder busca detectar, describir y analizar los mecanismos del poder, no sus representaciones. Esto no quiere decir que por supuesto no pueda ser acompañado de un análisis de las representaciones; mientras lo segundo no sustituya a lo primero, pues en tal situación, el análisis se vuelve parte de la tropología política, por cierto productiva; pero abandona los mecanismos de poder, sus relaciones. Sin embargo, esto corre el riesgo de suceder en más de una ocasión: que las representaciones del poder ocupen el centro de la discusión y no sus dispositivos y tecnologías.

B) En tropo hay un exceso de significación, más allá de lo que se quiere decir, se mantiene un resto que excede aquello que se quería decir. De modo que el tropo rápidamente puede desbordarse, desdibujarse e incluso ser completamente tergiversado. Un tropo político es inmanejable. Me abstengo, particularmente de la Alegoría porque es débil estratégicamente, un arma de múltiples filos.

C) Me parece que los discursos sobre el biopoder pueden describirse ya como toda una semántica, por la diversidad de elementos en juego. En primer lugar una batería léxica completamente nueva, vemos que también un repertorio no menor de alegorías, que se hacen funcionar en relación con el léxico anterior. Pero además hay una diversidad de estilos retóricos. Por ejemplo, los cursos de Foucault, son bastante frugales, están presentados de una forma amistosa, como cuando se conversa en un lugar de confianza y se pueden arriesgar hipótesis, y después desdecirse. En el caso de Deleuze vemos dos estilos marcadamente distintos, en *Foucault* o en *Mil Mesetas*. Un estilo reposado en el primero, empapado de 'filia' filosófica, riguroso y siempre justo. Mientras que en el segundo vemos una profusión de ironía, injusta en ocasiones, o incluso desarrollos léxicos desordenados. Agamben tiene un estilo erudito aunque un poco recargado y con procedimientos bastante definidos. Primero la descripción de una búsqueda, luego un procedimiento léxico que establece una serie de relaciones filológicas, con profusión de citas hasta establecer una hipótesis, y echando mano a más de alguna etimología; después mediante una serie de conexiones a veces más y a veces menos sostenibles, da al mismo tiempo por demostrada la hipótesis y comienza la aplicación de la misma en nuevas conclusiones; usa frases bien concebidas con potencial de penetración. Esposito mantiene un estilo sobrio, entrega elementos de verificación, sostiene sus hipótesis, prácticamente pide disculpas cuando debe sostener alguna crítica, recurre a ciertas etimologías, sin mayor abuso. Desliza algún comentario político relativamente contingente, más por marcar posición que como proyección de su trabajo. Y mantiene un afán pedagógico, parte siempre con ejemplos, tiene una estructura lineal de argumentación que permite seguirlo, usa subtítulos descriptivos, sus argumentos son regulares incluso en extensión. Negri es multifacético y coqueto. No le interesa la

elegancia literaria, pero sí el acierto textual. Cada cierto tiempo muestra que puede manejar una escritura afrancesada y sugerente casi literaria; y luego muestra que no ha olvidado la siempre bien presentable cientificidad del marxismo clásico. Intenta con apuestas léxicas, atento a los posibles alcances políticos, pero innova, y no se amarra. Tampoco espera haber comprendido del todo una idea o un planteamiento para integrarlo en su léxico general. Y por supuesto oscila según el libro entre la exhortación *protréptica* y la explicación de los malos entendidos. Esta diversidad de estilos, más la ya frondosa batería léxica, y el repertorio alegórico, hacen de los discursos sobre el biopoder un selva un poco enmarañada. Además los estudios en ciencias sociales que han asumido estos discursos y los aplican, suelen asumir no sólo las conclusiones, sino el léxico, el repertorio alegórico y en algún caso el estilo. De modo que no es difícil encontrar algún estudio que hable sobre las transformaciones de las prácticas laborales en la industria cafetera, no sólo asumiendo las ideas de Agamben, sino que en un mimetismo tan acentuado que si el mismo Agamben firmara el estudio, sería creíble. Menciono a Agamben, pues es quizás la línea de interpretación del biopoder más amplia, extendida, difundida y por lo misma razón la más importante en términos académicos. Pero esto también sucede, cual más, cual menos, con las diferentes recepciones aquí mencionadas.

Por lo anterior es necesario hacerse consciente de que hay una elección de estilo en juego. Antes reconocí, que desde el punto de vista de la investigación general mi propio trabajo me parece más cercano a las propuestas de Deleuze que de Foucault, y que de hecho no califico esto como una genealogía en el sentido foucaulteano, sino como una hermenéutica crítica de los discursos sobre el biopoder, en el sentido más técnico que se le puede entregar al término 'hermenéutica'. Pero también, aunque el método no es foucaulteano, la concepción histórica que supone, está más cerca de Foucault que de Deleuze. He intentado, también usar, un estilo más austero que el de Deleuze, quizás más cercano al de Foucault en los cursos, y con una vocación pedagógica más cercana a la de Esposito. A pesar de esta frugalidad, el tipo de investigación que aquí he emprendido exige un trabajo de confrontación con las fuentes, por lo cual, está mucho más plagado de citas y elementos de verificación, que lo que hubiese querido. Pero por lo mismo, me parece que es importante aquí realizar aclaraciones conceptuales y trabajar con los conceptos que ya existen, en vez de intentar innovaciones léxicas; por supuesto, sostener las batallas conceptuales que sean necesarias, a modo de obtener como resultado una batería léxica más depurada. Estas mismas razones me mueven a alejarme del repertorio alegórico y del bestiario aquí presentado; precisamente para centrarme en los mecanismos del poder y en sus representaciones. No es que tenga una aversión por la alegoría ni una fobia por ángeles, bestias y otras mistagogías. Por el contrario, se me antoja un trabajo interesante, analizar el tal bestiario. Mi alejamiento obedece a una opción práctica y táctica. Puede ser que en un campo específico no haya posibilidad concreta de acceder o de crear un concepto acorde y sea necesario recurrir a un tropo de un tipo u otro.

Sin embargo, me parece que difícilmente puede ser el caso de los discursos sobre el biopoder en los que hay un camino previo y, en cualquier caso, me parece prudente tácticamente mantener la distinción foucaultiana entre las tecnologías y las representaciones del poder.

La mayoría de los problemas metodológicos son problemas tácticos. También existen algunos problemas técnicos, dependiendo de las opciones tácticas que se tomen. Por ejemplo aquí he propuesto una hipótesis cronológica, para entender cómo las recepciones van incorporando los cursos del Colegio de Francia; según éstos se van publicando. Es un asunto meramente técnico. Pero también opto por tomar distancia de la sobreabundancia alegórica del discurso, no por razones técnicas, sino tácticas.

4.2.5. Los conceptos como campos en disputa.

Lo he dicho en algunas ocasiones, me parece que los conceptos son campos de batalla. Esto implica dos cosas. Primero aceptar que los conceptos admiten disputas legítimas respecto a su sentido. Lo segundo es que hay que tomar decisiones frente a ellos. Por ejemplo, ¿qué hacer con un concepto como el de libertad a estas alturas de la historia?, ¿hay que abandonarlo, por tratarse ya de un concepto envilecido, manoseado políticamente?, ¿hay que librar una batalla en su favor y en contra de una tradición de pensamiento que se ha apoderado del concepto de libertad para hacerlo funcionar como palanca de legitimación del modelo económico? Esto puede aplicarse a conceptos de todo tipo pero especialmente a los conceptos políticos. Lo que hemos dicho sobre el concepto de libertad funciona también para conceptos como democracia, pueblo, soberanía. Tanto Esposito como Negri ven la necesidad de poner en jaque los conceptos políticos modernos y atestiguar su fracaso y su agotamiento. Negri incluso hace un llamado a elaborar nuevos conceptos políticos en *La Fábrica de porcelana* y quizás sea necesario, pero yo veo la necesidad general contraria o complementaria, de no abandonar los campos de batalla. En algunos casos será necesario, a pesar de todo, y en otros, incluso conveniente. Se trata de decisiones singulares.

Aquí hemos abordado una semántica filosófico-política relativamente nueva, que tiene una batería abultada de conceptos, bastantes tropos y además diversos estilos. Pero estos conceptos por ser nuevos no necesariamente dan mejor cuenta del presente o quedan exentos de dificultades. Un concepto como el de 'sociedad de control', por ejemplo, prácticamente ha nacido con dificultades tan importantes que vale la pena preguntarse si hay que insistir en él, o no, tomando en cuenta la gran cantidad de otros conceptos que pueden servir para designar un sentido similar. Otro tanto sucede con el concepto de 'neoliberalismo' por ejemplo, que aquí hemos ocupado; pero por nuevo, o relativamente nuevo, tampoco es más claro o descriptivo. Sin duda, se requiere volver a mirar esto que llamamos neoliberalismo y reencontrar aquello que lo describe en su singularidad para poder nombrarlo, sin pervertir aún más el concepto de libertad.

Hay aquí una decisión táctica, se requiere en este lugar preciso del campo —de este campo de batalla, si se me permite un poco de juego con la propuesta de Agamben— un nuevo concepto, las indecisiones y cojeras de un concepto como neoliberalismo, reclaman su reemplazo. Me parece que lo mismo sucede con la generación de los ‘post’, toda una generación de conceptos contruidos a medias, a partir de un supuesto metodológico cuestionable: que superan, salen de, o dejan atrás algo. Aquí la táctica aconseja nuevos conceptos.

En esta investigación nos hemos internado en toda una semántica política nueva que es necesario analizar tácticamente a partir de sus conceptos. Por ejemplo, en esta semántica se ha resucitado la vieja idea de soberanía monárquica a la que apelaba Schmitt, y a ratos parece que los discursos sobre la soberanía popular, el derecho al regicidio, o la autonomía teológica del poder temporal no hubiesen existido. Es decir, la negación teórica de casi cinco siglos; e incluso la negación política de esos mismos siglos: a ratos parece que la revolución francesa, la decapitación del rey, la reducción de la función monárquica, la función de las asambleas constituyentes y los regímenes republicanos, tampoco hubiesen existido. ¿Cómo valorar la estrategia de tal discurso de la soberanía? ¿Cómo es posible que intelectuales críticos asuman estas categorías sin discusión, sin cuidarse de sus perversos juegos internos? Hay que retomar la idea de ‘estrategia’ propuesta por Foucault, no se puede analizar el poder sin estrategia. La estrategia de Foucault era la de generar unos ciertos saberes insurrectos, capaz de reconstruir discursos en orden a ciertas luchas que pudieran desactivar las tecnologías de poder. La condición estratégica de esta semántica es una vara para medir el temple político de los discursos: por sus estrategias los conoceréis.

Ante el llamado a construir nuevos conceptos políticos, he querido acoger un recurso de amparo: el de no abandonar los conceptos que han sido parte de alguna tradición política de emancipación, crítica o libertaria, al menos hasta analizarlos tácticamente y llegar a la convicción de que agotados o envilecidos no merecen al menos la batalla. Se puede plantear en forma de pregunta. En conceptos como democracia, libertad, igualdad, pueblo, justicia, soberanía, entre otros. ¿Hay todavía una función estratégica que resaltar, hay algo aún que salvar? Cada uno me parece un territorio que es necesario evaluar por separado. Algunos parecen hablarnos con más claridad, mientras que otros presentan más confusiones, y cada cual tiene una historia distinta. Por ejemplo, no parece haber reemplazo para un concepto como el de democracia. Por otra parte, ‘pueblo’ parece tener un reemplazo, o al menos ha sido propuesto el concepto de ‘multitud’, a modo de rescate e interrupción de la apropiación fascista de la idea de pueblo. El concepto de soberanía popular ya era un rescate del viejo concepto familiar o teológico de soberanía; por lo cual el caso es completamente distinto. En lo que sigue, prestaré bastante atención al concepto de soberanía y de sujeto, en la medida que están implicados en la semántica que he estado

presentado. También al concepto de democracia, en la medida que tiene un lugar privilegiado en las estrategias del presente.

4.2.6. Diagramas y Estrategias

En cierto sentido aquí he cerrado algunas puertas, por ejemplo, he rechazado la excesiva importancia del tropo político en los discursos sobre el biopoder; pero también he llamado a la prudencia respecto a la campaña para la renovación de un léxico político. Por lo cual me parece justo también que indique caminos teóricos. Todos estos discursos sobre el biopoder tienen cimientos en los trabajos de Foucault, por supuesto no solamente en ellos; sino también en otros fundamentos teóricos; pero Foucault es el factor común. Incluso, en cierto sentido, cada uno de estos discursos se ha propuesto continuar el trabajo de Foucault, actualizarlo, corregirlo, etcétera. En tal sentido me parece que de las propuestas de Foucault devienen o pueden colegirse dos caminos teóricos que no han sido suficientemente explorados. El primero, porque se trata de un paso lógico en la interpretación de las tecnologías propuestas por Foucault, y el segundo en relación con un vacío que las propuestas de Foucault acusan. Al primero llamaré una diagramática del poder y al segundo una estratégica del poder. La primera línea me parece que puede ser útil especialmente a las ciencias sociales; pues en el fondo se trata de hacer operables estos análisis en contextos y formaciones concretas de poder. Lo segundo espero que aporte en el ámbito de la reflexión política.

A) Una diagramática del poder. Por supuesto el nombre es provisorio y no tiene mayor importancia. Supongamos que, como he propuesto, todo el léxico usado por Foucault para estos discursos es provisorio, va evolucionando, mutando y puede ser descartado completamente. De modo que no son importantes ni las etimologías, ni otros recursos filológicos. Lo importante serían entonces la descripción de estas tecnologías de poder y cómo operan, en la medida que nos permite descubrir en el presente sus interacciones. Me parece que se puede asumir que el 'escenario tecnológico' no ha cambiado. Todavía existirían elementos activos del poder soberano, una gran gama de elementos disciplinarios, y además otra cantidad probablemente similar de elementos biopolíticos tanto pertenecientes a la lógica de la razón de Estado como de la lógica neoliberal. Todas estas distinciones son importantes. Una diagramática consistirá precisamente en describir y entender estas articulaciones tecnológicas y en el caso de la emergencia de una nueva tecnología ayudará también a identificarla.

Una diagramática puede ser el destino 'aplicado' de estos discursos sobre el biopoder. Si en efecto, como he propuesto, estas tecnologías hay que entenderlas en relaciones de superposición, coexistencia y articulación. Una diagramática puede asumir perfectamente esta batería teórica para identificar por ejemplo qué tipo de relaciones sociales se orientan a tecnologías disciplinarias, apuntan a la

normalización y clasificación de los sujetos, o coinciden con los presupuestos de la sociedad de masas. Y al mismo tiempo identificar cuáles son las relaciones que por el contrario se ajustan a un modelo gubernamental o regulativo, que pone condiciones ambientales y administra las libertades desde la distancia de un marco regulativo. En definitiva, una diagramática del poder sería una práctica teórica y no tanto una teoría unitaria, que pone en jaque cualquier tesis de cambio de paradigma en las relaciones sociales, y por lo tanto cualquier teoría del reemplazo de la sociedad de masas, por otro tipo de sociedad de manera unilateral. Y comprende en cambio, que los diferentes diagramas sociales actuales son combinatorias de tecnologías distintas.

En este sentido, lo biológico es menos importante para determinar lo biopolítico, que lo regulativo-gubernamental. De hecho podría dejar de hablarse de 'lo biopolítico', para dejar atrás las visiones unilaterales que han asumido la biopolítica como un nuevo paradigma de poder. El término *biopolítica* no es tan importante como la lógica que describe, y tal lógica no es sólo ni esencialmente biológica sino gubernamental. Tomemos un ejemplo no médico para graficar la situación. Pensemos un momento en la ciudad contemporánea, o incluso en la megápolis futura que los organismos internacionales profetizan como el destino de nuestras ciudades.

Es evidente que no hay una descripción que pueda ajustarse a las distintas ciudades de modo que permita hablar de la ciudad contemporánea en general. Cada ciudad es un diagrama distinto. Pero detengámonos en algunos aspectos que hoy están siendo fuertemente estudiados. Por ejemplo la segregación de la ciudad. La segregación no es un fenómeno contemporáneo, es tradicional y es más fuerte en una sociedad estamental que en una sociedad de clases; pero, al interior de una sociedad de clases, se intensifica donde la condición de clase es socialmente más acentuada. Como vemos se trata de algo muy tradicional que habla de la composición de clase. Es preciso reconocer que las sociedades socialdemócratas y los proyectos de integración desarrollistas engendraron un tipo de ciudad menos segregada. Donde se aspiraba a que la ciudad fuera 'pública', siguiendo el esquema liberal clásico. La segregación de las grandes ciudades actuales, por ejemplo puede leerse desde la privatización y desde la generación de relaciones sociales antinómicas a primera vista, pero que interactúan muy bien orgánicamente. De modo que en las grandes ciudades actuales, los niveles de segregación permiten, que por ejemplo una parte de la ciudad o varias, concentre los niveles de pobreza, de mala calidad en los servicios, y mayores índices de delincuencia, pero aparejado con ello, una lógica policial de asistencia por una parte y de represión por otra. No hay que olvidar que la policía es tanto asistencia como disciplina. De esta manera en una ciudad actual pueden convivir lógicas completamente diferentes, donde un sector de la población vive bajo tecnologías gubernamentales, procesos de libre circulación, acceso a la capitalización individual, a los bienes territoriales; y por el contrario, otro sector de la misma población está sometido a la lógica policial de la asistencia y el encierro. Este esquema binario es más fuerte en las

ciudades americanas -del norte y del sur- que en las ciudades europeas que estuvieron expuestas al desarrollo urbano bajo la idea del carácter público de la ciudad. Mientras que las ciudades americanas, en cambio, se han desarrollado a través del antiurbanismo de la concentración de la riqueza, la privatización, y particularmente a través de la necesidad económica de generación de desigualdad. Este es un nivel, donde conviven tecnologías de poder diversas. Las tecnologías de poder descritas por Foucault son un tipo de relaciones sociales específicas, y aquí pueden verse tecnologías y tácticas disciplinarias o gubernamentales, entrelazadas e interactuando. La hipótesis de Foucault, y que comparto, es que en este nuevo escenario, las tecnologías regulativo-gubernamentales son las predominantes, ni siquiera porque sean mayoritarias, sino porque ordenan y gobiernan a las otras formas de relación social.

Fuera de la segregación pensemos en un tema clásico de Foucault: los reglamentos. Los reglamentos funcionan en estas ciudades segregadas, y por supuesto también las leyes. Incluso estas ciudades están sometidas a gobiernos locales territoriales, que pueden ser considerados expresión del régimen legal soberano, no como una soberanía nacional ni bajo el dramatismo del poder de muerte, pero sí bajo el principio de que la soberanía es un régimen legal vigente en un territorio, y con poder legal de coacción a los sujetos en la jurisdicción de tal territorio. Cada ciudad desde esta perspectiva tiene elementos que la hacen identificable. Pero al mismo tiempo el fenómeno de los estándares de calidad, se superpone al de los reglamentos. De modo que los planes urbanos, cada vez más se rigen no sólo por normativas o reglamentos propios y específicos; sino por ciertos estándares, que la industria relacionada con lo urbano va desarrollando y ampliando, respecto a la construcción de carreteras, los procedimientos de licitación y adquisición de materiales o contratación de proveedores. Los diseños y las normas de calidad, etc. Así, esta dimensión de los estándares de calidad, que no es ni una ley territorial, ni un reglamento institucional; sino una elaboración de los actores del mercado, se va extendiendo y no elimina la ley o los reglamentos; sino montándose sobre el andamiaje que éstos le proporcionan. Ante la vieja imagen de que el Estado construye la ciudad, hoy vemos unas ciudades que parecen construirse solas; pero que en realidad están siendo construidas por el mercado de lo urbano. La imagen ideotípica del alcalde Haussmann remodelando París, y siguiendo unos objetivos ornamentales y políticos, ya no es viable, en el sentido que haya una autoridad política en específico construyendo políticamente la ciudad; sino que ésta ha entrado en el dominio regulativo-gubernamental de mercado. La ciudad disciplinaria, panóptica, dista mucho de las ciudades del proyecto fascista, o del proyecto socialdemócrata. Pues como cada uno de estos proyectos tuvieron sus propias teorías y reformas educacionales, tuvieron al mismo tiempo, su propio urbanismo, y sus propias ciudades. La gubernamentalidad neoliberal monta otra forma de urbanismo, y en él hace convivir formas de relación social de libre mercado, con otras del estado policial, de la sociedad disciplinaria, e incluso formas familiaristas, caudillistas de organización marginal. No hay un modelo único, menos aún una metáfora general, que pueda hablar de las relaciones sociales de este tipo de ciudad: no el campo de concentración, no un gran encierro, pero tampoco el *mall*, o centro

comercial. No toda la ciudad vive como en un *mall*, se requiere que gran parte de la ciudad esté bajo relaciones policiales o disciplinarias, y que estas relaciones puedan articularse al mismo tiempo, con el libre mercado, la libre circulación y la generación de valor urbano.

Un último detalle sobre lo urbano, ahora de manera más específica. Supongamos la política de vivienda en una ciudad cualquiera. Podemos encontrar por ejemplo políticas de regulación, o al contrario de desregulación de suelo, lógicas como las que describe Harvey de pauperización de sectores urbanos específicos, en vistas a la especulación del suelo; o, por otra parte, programas de reuso y readaptación de edificios orientados por ejemplo a la conservación, o por el contrario a la reedificación, subsidios a la adquisición o al alquiler, estímulos financieros y tributarios a los créditos hipotecarios, sistema de regulación hipotecaria, o de reinversión de seguros, fijación mixta de tasas crediticias, etcétera. He mencionado todos estos elementos, para mostrar que tienen enormes diferencias, y obedecen a lógicas de planificación, de asistencia, de desregulación o de gubernamentalidad. Lo importante es saber cómo interactúan estas racionalidades de gobierno a través de estas lógicas. No es en absoluto lo mismo y no se pueden comparar, por ejemplo, un programa de subsidio para viviendas protegidas que apunte a aglomerar al sector más pobre de la población en un sector urbano, y otro que por el contrario apunte a la desconcentración de la pobreza urbana. Ni tampoco es igual un programa que erradique sectores degradados urbanamente trasladándolos, o por el contrario un programa que apoye la rehabilitación barrial. Un análisis diagramático precisamente es capaz de identificar las diferencias entre las lógicas de poder que están en juego en estas diversas modalidades y también reflexiona sobre el tipo de relaciones sociales que forma. Es evidente, al analizar el problema en este nivel de detalle, que no es suficiente decir que 'las ciudades actuales albergan verdaderos guetos', ni reemplazar la comprensión de estas complejas relaciones por una metáfora general. Foucault ha aportado algunas herramientas a esta diagramática, la más reciente es lo que he analizado a lo largo de la investigación, es decir, la biopolítica, y sus nuevas formas de relación social. Ahora bien, el modo en que veo que estas herramientas de Foucault pueden ser aplicadas, es a través de la lógica del diagrama: formaciones siempre singulares, en las cuales no obstante se descubren racionalidades generales de poder y que pueden ser usadas como herramientas de lucha en campos específicos de acción.

El campo que me interesa, en cualquier caso no es principalmente el del urbanismo, aquí he echado mano a un ejemplo y probablemente con muchas deficiencias debido a mi ignorancia sobre problemas urbanísticos y sobre su lenguaje. Espero en todo caso que el ejemplo ayude a graficar lo que propongo como forma de uso, o técnica de una diagramática del poder. Lo importante es desactivar el juicio según el cual toda relación social de poder es autoritarismo, o cualquier demostración de fuerza implica a su vez una dictadura. En realidad cualquiera tiene derecho a pensar de tal modo; pero no creo que algo así pueda deducirse de las propuestas foucaulteanas. Lo que deduzco es todo lo contrario. Cuando asumimos que toda demostración de fuerza implica que vivimos en una dictadura, o que las relaciones de

poder son siempre autoritarias, en realidad nos negamos a mirar la singularidad de estas relaciones, sus contrafuerzas, las posibilidades de resistencia e insurrección que hay en ellas. Las relaciones de poder actuales, son más complejas que el autoritarismo, y al mismo tiempo más sutiles, invisibles y probablemente más efectivas, por lo cual es una irresponsabilidad política renunciar a observarlas en su singularidad y quedarse en la comodidad teórica de reducirlas al autoritarismo, para el que ya tenemos un discurso y una posición.

Éste me parece el primer camino que es necesario señalar: una diagramática del poder. No planteo reglas, sino un objetivo general, y unas ciertas coordenadas de pensamiento y de acción.

B) Una estratégica del poder. Foucault explicó en más de una ocasión que no intentaba realizar una teoría general del poder. Me parece que a esas explicaciones corresponden dos motivos principales. El primero, porque Foucault mantenía distancia con la substancialización del poder, como si el poder fuera algo, y algo permanente. Mantenerse entonces en la descripción de ciertas formaciones de poder exorcizaba a este fantasma. Lo segundo es que Foucault reaccionaba frente las concepciones que homologaban toda forma de poder con la estructura de la represión, en una especie de proyección social de este mecanismo. Por lo tanto renunció a intentar la pregunta de qué es el poder. Pero aquí hay un vacío inherente a esta opción, y es que se requiere una propuesta en torno al poder político. Es cierto que no todo poder es poder político, y es cierto también, que de las formas de estructuración del poder que Foucault describió se puede asumir que el poder siempre es un enemigo, y de hecho, en realidad las formas de lucha a las que Foucault asoció sus reflexiones son precisamente formas de resistencia. Es necesario llenar este vacío, se requiere una teoría del poder político, no necesariamente que responda qué es el poder, pero que proponga los medios de relacionarse con el poder más allá de la resistencia. Ahora debo rescatar a Agamben en cierta medida de las diversas críticas que le he hecho. Me parece que se equivoca al intentar vincular el poder soberano y la teoría del soberano de Schmitt, y que se vuelve a equivocar intentando alcanzar en la teología el arcano de un poder. Pero no se equivoca en que es necesario, preguntarse por la forma de la soberanía, en vistas a la constitución de un poder político. Foucault algo vio de esto; pues de hecho se preguntaba qué forma de la soberanía llegaría a tener una biopolítica generalizada, bajo el supuesto, entiendo, que tal biopolítica hubiese transformado el poder soberano en algo distinto. Pero lo que aquí veo importante como continuación de este análisis del poder es la forma en que se puede plantear un poder que sea capaz de generar transformación social, y que avance hacia una forma de poder constituyente.

Se trata en cualquier caso de una estratégica; pues no es una ontología del poder ni supone que puede haber una naturaleza del poder; sino por el contrario, una teoría que anote cuáles son las necesidades del momento político y qué tipo de organización y legitimación requiere. Si una diagramática es una proyección operativa y aplicable, esta estratégica tendría una condición más especulativa y política.

4.3. LA HISTORIA SUSPENDIDA.

El concepto imperio no se presenta como un régimen histórico que se origina mediante la conquista, sino que antes bien como un orden que efectivamente suspende la historia, en consecuencia, fija el estado existente de cosas para toda la eternidad⁵⁷⁰.

4.3.1. Fascismo utópico y eterno presente

Esta 'suspensión de la historia', que denuncian Hardt y Negri, en términos generales, coincide con diversidad de análisis sobre el capitalismo actual respecto a su forma de auto presentarse históricamente. Es decir, a la pretensión de que el estado actual de cosas anularía cualquier posible evolución histórica y marcaría con ello una suerte de 'final de la historia'. Más allá del conocido -y actualmente renovado- Fukuyama, se trata de una tesis básica de la sociología estructuralista, que, en mi opinión, se expresa de la manera más depurada en la teoría de sistemas, propuesta por Luhmann⁵⁷¹. Ahora bien, más allá, de toda la reflexión teórica, lo verdaderamente decidor es que esta consideración del estado de cosas como un presente sin fin, o como fin(al) de la historia, constituye una representación de la historia distinta, pero relacionada con la idea de comunidad fundada en un *origen* o en un *destino común*, que en palabras de Esposito corresponde a la representación de la derecha romántica. Esta otra representación, en cambio, corresponde a la imagen del presente inmediato como único criterio histórico, más vinculado a lo que podría considerarse una derecha pragmática, pero no por ello carente de una representación histórica. Foucault también se detiene en este asunto en *El nacimiento de la biopolítica*; de hecho, se puede asumir como objetivo de la genealogía del neoliberalismo mostrar el carácter histórico de la dinámica neoliberal, desmontar sus pretensiones naturalizadoras del presente. La genealogía del neoliberalismo propuesta por Foucault, tiene la intención de servir como punto de contradicción a la pretensión de esta deshistorización en la que el neoliberalismo se presenta como sistema total, último y definitivo. Se trata de una representación de la historia.

⁵⁷⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Barcelona, 2002, p. 16.

⁵⁷¹ Luhmann también propone la función inmunitaria como el mecanismo jurídico base de la organización social y quien vuelve a levantar una representación fuerte del vital-organicismo, trasladando el concepto de autopóiesis —o más bien de máquinas autopoieticas— desde los estudios del sistema inmunológico de Maturana y Varela, al ámbito de la comprensión social. Desarrollaré algunos de estos aspectos en una discusión específica.

Volviendo a la perspectiva de Hardt y Negri, es interesante recalcar que, respecto a esta representación de la historia y de los compromisos que afecta, los autores de *Imperio*, insisten en que no hay que volver sobre el romanticismo de las nacionalidades y los proyectos nacionales. Cualquier proyecto crítico al Imperio, o de resistencia, no puede ser regresivo. En primer lugar, porque sería un contrasentido cualquier añoranza de las anteriores formas de dominación; en cualquier caso, las disciplinas, la policía, la normalización, no son mejores que el Imperio. Además hay que entender que esta nueva situación es también un diagrama y es necesario captar sus relaciones y palancas de fuerza. De hecho para Hardt y Negri, en esta nueva configuración global del poder hay mejores oportunidades de resistencia y transformación que en la antigua soberanía nacional.

El imperio que se nos presenta hoy produce enormes poderes de opresión y destrucción, pero esta realidad de ningún modo debería hacernos sentir nostalgia por las antiguas formas de dominación. El paso al imperio y sus procesos de globalización ofrece nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación⁵⁷².

Desconocer las nuevas posibilidades, sería ceder a la estrategia de deshistorización, o de presente indefinido con la que la lógica imperial se autorepresenta. Un nuevo orden sin tensiones, o con un poder muy por sobre los conflictos que se presentan, es decir, un orden indefinido y al mismo tiempo ultrapoderoso e infranqueable. En este sentido, no hay que olvidar que, pese a que la figura de Imperio habla por sí misma de un poder global y de un orden extendido y vasto, Hardt y Negri siempre están pensando en la multitud, como contrafuerza del diagrama, y en las posibilidades de reanudar un proyecto liberador o emancipador. Esta idea de las auto-representaciones de la lógica imperial es clave; de lo contrario, y si se pierde de vista el diagnóstico, rápidamente se comienza a hablar de un poder tan vasto y extendido, que no hay alternativa posible. Me parece que este tipo de discurso no es el de Hardt y Negri, es decir, el destino del análisis nunca ha sido llegar a afirmar: 'he aquí un poder tan grande que no hay lucha posible, he aquí un nuevo soberano que ha llegado para quedarse y que sólo describimos'. Me parece que ya en *Imperio* la dimensión conflictiva del planteamiento estaba presente y que se ha acrecentado aún más en *Multitud*. Independientemente que la idea misma de Multitud sea discutible, la intención inicial es no ceder a la tentación de describir una forma de poder, sin describir, o proponer, sus contrafuerzas. O dicho de otro modo, no es posible aceptar la premisa inmovilista en la instalación de las nuevas articulaciones del poder y en su descripción. Si asumimos la noción *Imperio* como una descripción tentativa de una nueva forma de poder, entonces la idea *Multitud* deviene como su complemento lógico, en la medida que es necesario postular las contrafuerzas del diagrama. A pesar de las discusiones posibles que admite la idea de *Multitud* y por supuesto la idea de *Imperio*, lo que resulta muy claro es la implicancia de la una, al postular la otra.

⁵⁷² HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, 16.

Quisiera retomar el problema de la auto-representación de la derecha romántica, que Esposito ha denunciado a propósito de la idea de *comunidad* y que he comentado ya en el tercer capítulo. Me parece que se puede extraer una idea clave respecto a las filosofías de la historia que subyacen a este tipo de representaciones políticas. Pues mantienen una relación con un origen inalcanzable, pensado en términos de identidad común y unidad – tierra, raza, lengua, religión–; o también con un destino común o finalidad siempre inaprensible, -pueblo elegido, comunidad de iguales, consumación de la historia, nuevo Reich-. Se trata de un desplazamiento hacia lo inalcanzable, muy propio del discurso fascista, en la medida que es un discurso utópico, que requiere la absolutización del sentido y la formación de un sentido capaz de movilizar a toda una comunidad transformándola en comunidad de sentido. Quisiera traer colación el análisis que Jean-Luc Nancy realiza sobre el papel del ‘sentido’, en la experiencia fascista.

En este tiempo, el nuestro, están por un lado todos los riesgos de la espera de sentido, de la demanda de sentido (como esa banderola en Berlín, sobre un teatro, en 1933, ‘Wir brauchen Leitbilder’: ‘tenemos necesidad de imágenes directrices’) con todas las terribles trampas que semejante demanda puede tender⁵⁷³.

La banderola aquella es síntoma de una representación de la historia y de la comunidad, que fue el motor de los proyectos políticos y el relato sobre la comunidad de una serie de proyectos que aquí menciono bajo el rótulo general de *fascismo*; pero que pueden recibir múltiples nombres y que tienen en común la formación de un sentido, que puede servir como recurso de sentido absoluto para una comunidad. Origen y destino de la comunidad, equivalen a una representación de la historia, que hoy es recurrida por una serie de admoniciones románticas en contra de la mundialización. En cierto sentido, de aquello es de lo que previene Hardt y Negri. Criticar la lógica imperial, intentar resistir al imperio no puede significar retornar a los discursos locales de la identidad y a su configuración de sentido. Nancy también hace visible esta tendencia al parecer bienintencionada, intimista, comunitaria⁵⁷⁴. Aunque, en tal representación el adjetivo ‘comunitaria’ signifique ‘identitaria’, lo que también ha denunciado Esposito. Probablemente el concepto de ‘impolítico’ que Esposito presenta sea el más lúcido en mostrar la posibilidad de una mirada histórica sobre los proyectos políticos que tome distancia de la teología política o de las políticas de la identidad, que me parece están a la base de la concepción de un ‘sentido fuerte’ como elemento configurador de la comunidad, ya sea explícitamente trascendente, o en las versiones secularizadas del sentido absoluto, como son las del origen y el destino. A propósito, traigo a colación un comentario de

⁵⁷³ NANCY, Jean-Luc. *El sentido del Mundo*, La Marca, Buenos Aires, 2002, pp. 14-15.

⁵⁷⁴ “Los que ceden a la demanda de sentido...demandan al mundo que se signifique como residencia, abrigo, habitación, salvaguarda, intimidad, comunidad, subjetividad: significante de un significado propio y presente...Para ellos la mundialización del mundo, que es nuestro elemento y nuestro acontecimiento, el ‘cosmopolitismo’, la teletécnica, desapropian, des-significan el sentido, lo hacen jirones”. NANCY, Jean-Luc. *El sentido del Mundo*, p. 15.

Nancy, precisamente sobre la relación entre el sentido como configurador de la comunidad y este tipo de representaciones, ya trascendentes, ya seculares.

En realidad, es de la figura del "hombre" y, con ella, de la configuración del "humanismo", de la que nosotros sabemos apartarnos o desvincularnos, cuando tenemos las más potentes razones para no querer sustituirla ni por un "superhombre" ni por 'Dios'."⁵⁷⁵

La proliferación del presente, marca una modulación de este planteamiento: la historia no se moviliza al origen porque es inaprensible; pero, por el contrario, siempre está en movimiento al destino, que es igual de inaprensible; en este caso, concebir la situación actual como presente ilimitado, como situación de llegada, que es lo que plantea la lógica imperial, inmoviliza la historia y anula la posibilidad de todo cambio social. Lo imperial es entonces punto de llegada, lógica omnipresente, omniabarcante, y a la vez proceso desbordante inmanejable y destino común.

Hay un juego interesante entre dos posibilidades de representación histórica, la representación romántica del origen y del destino, que implica una relación con el tiempo inaprensible, con un origen o un destino que siempre están más allá. Y por otra parte, la representación del presente ilimitado, del momento actual como consumación pragmática. Ésta es, me parece, la representación prevalente, aunque las teogonías del origen y las escatologías del destino, no han desaparecido. Se trata de una representación de la historia, que anula la historia; no porque sea la consumación de su progreso o subsuma como finalidad el desarrollo anterior. 'Fin de la historia' no quiere decir síntesis o culminación, sino proliferación del presente, oscurecimiento de los procesos históricos y negación de que el presente mismo tenga una historia, un curso y por lo tanto transformaciones y derivas. Representación de la derecha pragmática, completamente diferente al romanticismo fascista.

La vocación de cambio y transformación del fascismo destinal, es precisamente lo que sedujo por ejemplo al futurismo italiano; porque el destino empuja hacia el futuro, hay un futuro que construir (uno solo, de eso se trata todo), y esta necesidad urge, moviliza, tiene el carácter de un desafío y de una misión. La visión del origen sirve como punto de retorno, una vez construida la imagen hay que volver a ella, recobrar la memoria, suspender el olvido de los proyectos que erraron en el camino, superar el pecado original que consistió en alejarse del origen: volver a ser griego, volver a ser romano, volver a ser cristiano. No importa en definitiva cuál de las imágenes pérdidas es la que alimenta esta vocación de retorno, lo importante es que la historia es un extravío, un pérdida, un olvido. Por el contrario la lógica imperial –si queremos llamarle de este modo- se alimenta de otra representación de la historia: la proliferación del presente. Un presente invencible, inmodificable.

⁵⁷⁵ NANCY, Jean Luc. *La creación del Mundo o la mundialización*, p. 22.

Tenemos aquí distintas representaciones de la historia, pero que albergan un sentido político curiosamente entrecruzado. Las representaciones de la derecha romántica, que busca el origen perdido, olvidado; se entienden bien con las ideas de una derecha destinal. Pero la proliferación de un presente eterno, habla de una representación histórica y de una derecha completamente diferente. El objetivo ya no es la utopía del destino común.

4.3.2. La periodización histórica.

Se ha debatido bastante sobre el problema del “tiempo de la biopolítica”, expresión que utiliza Esposito. Al parecer el asunto está más o menos zanjado, Foucault situaría el problema del biopoder como un problema moderno y que llega hasta la actualidad. Esposito también, aunque en alguna ocasión utiliza el término postmodernidad y sugiere que la biopolítica sería también una cuestión postmoderna. Hardt y Negri se inclinan a pensar que se trata de un asunto sobre todo postmoderno, aunque evidentemente es también moderno. Y quizás el único que tiende a pensar el problema como una constatación histórica, o dimensión de la política en todo tiempo, es Agamben, con lo cual evidentemente habría una biopolítica en la antigüedad. Como decía el panorama parece claro al respecto.

Este debate tiene dos problemas; por una parte se ha imbricado con la noción de *postmodernidad* que propiamente no es parte del léxico foucaulteano. Incluso los términos *moderno*, y *modernidad* son poco frecuentes en Foucault, quien prefiere hablar de *época clásica* para el periodo del antiguo régimen. Y evidentemente, al imbricarse con esta problemática de la postmodernidad, traslada a este terreno del biopoder las dificultades de la idea de postmodernidad. Me parece que estas dificultades se pueden resumir en algunos puntos: A) Suposición de una modernidad unitaria, aunque es una idea cada día menos aceptada; B) la dificultad práctica que muestra la vigencia de múltiples rasgos modernos en la vida actual, que lejos de estar debilitados parecen muy prósperos; C) dispersión léxica de la idea de *postmodernidad* y *posmodernismo*, de modo que tales conceptos tienen sentidos muy diferenciados en el arte, en la sociología y en la filosofía, lo que ha vuelto común que se hable de postmodernidad, o de postmodernismo en sentidos antagónicos y equívocos; D) que se tienda a consolidar como categoría de una forma de pensamiento, por ejemplo al hablar de ‘filósofos postmodernos’ e incluso ‘postmodernistas’, en forma análoga a como se habla por ejemplo de ‘artistas postmodernos y postmodernistas’; para decir, no obstante algo completamente distinto. Si se comparan la primera y última de estas dificultades, resulta explícito el equívoco central del asunto, entre quienes hablan de postmodernidad para referirse a un periodo histórico (un momento, un estado de la cultura, etc.) y entre quienes hablan de postmodernidad para referirse a una corriente o un estilo de pensamiento y de desarrollo cultural afín (artes visuales, arquitectura, literatura, por supuesto filosofía). Las dificultades y equívocos de estas discusiones quedan

entonces, por fuerza, instaladas en los discursos sobre el biopoder en la medida que tal categoría – postmodernidad- aparece en tal o cual discurso.

Se trata de un asunto bastante complejo y si bien me atrevo aquí a resumir los problemas que me parecen más vistosos en torno a la cuestión de la postmodernidad, no es realmente lo que me interesa; sino el problema de la periodización, que no sólo toca ya la idea de postmodernidad; sino la posibilidad misma de situar el desarrollo de ciertos diagramas de poder en coordenadas históricas. Es cierto que sobretudo Hardt y Negri, insisten en la expresión postmodernidad, pero la cuestión de fondo es cómo el problema del biopoder debe situarse históricamente o no. Nadie dirá que el problema del biopoder está exento de la situación histórica; pero en efecto hay en juego consideraciones históricas diversas.

Quiero abordar la cuestión por el tramo final del problema, trayendo a colación el último de los cursos que Derrida dictó, titulado *La Bestia y el Soberano*. El curso, en algunos momentos, se plantea derechamente el problema del biopoder y además comenta extensamente el *Homo sacer* de Agamben. Derrida, emprende una crítica al italiano, en muchas ocasiones desmesurada e incluso argumentalmente injusta. Pero le concede un punto de lo más problemático. Quisiera atender en detalle al argumento.

...el propio Agamben, lo van a oír ustedes, tomando en serio la idea de Foucault de una biopolítica específicamente moderna, se empeña en recordar que ésta es lo más antigua posible, inmemorial y arcaica. (...) constituye un cuestionamiento particularmente abrupto de la tesis de Foucault sobre la modernidad de lo biopolítico, (...), a saber, que lo que parece moderno, lo van a oír ustedes, es en verdad inmemorial. Voy a leer pues, pero tras un largo rodeo, este parágrafo que, por otra parte, renuncia a cualquier determinación específicamente moderna de una biopolítica del Estado que no haría, lo van a oír ustedes, sino reanudar con lo arcaico y lo más inmemorial⁵⁷⁶.

Quisiera detenerme aquí en dos cosas. La primera es sólo un recordatorio, que aprovecho de enfatizar con el apoyo de Derrida: Foucault había situado el problema biopolítico como un asunto moderno. En segundo lugar, según Derrida, la biopolítica desbordaría la modernidad; este desborde no sólo apunta hacia la “antigüedad”, sino hacia lo arcaico e *inmemorial*. Aquí se genera un efecto del que hay que saber distinguir las consecuencias. Cuando Hardt y Negri insisten en que el problema biopolítico se relaciona con la postmodernidad, lo que están haciendo es conducir el discurso hacia el terreno que quieren, lo cual es lícito; y es exactamente lo que está haciendo Derrida al conectar esto con la idea de lo inmemorial. Derrida acuerda y profundiza la perspectiva de Agamben. Es un acuerdo que debe llamar la atención, pues en realidad, Derrida hace ver su desacuerdo en casi todo con el análisis de Agamben, lo que puede atestiguarse en decenas de páginas a lo largo del curso. Derrida evidentemente reconoce que hay elementos nuevos de carácter biopolítico⁵⁷⁷, lo hace en varias ocasiones, a lo largo del argumento; pero

⁵⁷⁶ DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano; Volumen I 2001-2002*. Manantial, Buenos Aires 2010, p. 370.

⁵⁷⁷ “Lo que más me sorprende, por lo demás, y nunca dejaré de desconcertarme en la argumentación y en la retórica de Agamben es que reconoce claramente lo que acabo de decir, a saber, que la bio-política es algo

insiste, como lo ha mostrado la cita anterior, que fundamentalmente la biopolítica es algo antiguo. Es decir, concuerda con Agamben, y lo hace reconociendo abiertamente que esto no es lo que pensaba Foucault. A la base de tal afirmación hay una convicción de Derrida, que se distancia de una forma de pensar la historia⁵⁷⁸, distancia con una imagen lineal de la que depende la operación misma de “periodizar”. Agamben y Foucault podrían discutir si la biopolítica pertenece a un periodo moderno, o no; pero según la perspectiva de Derrida, este mismo gesto los sitúa al interior de una misma concepción de la historia⁵⁷⁹. Esta concepción de la historia debe ser interrogada, pues ofrece una imagen dudosa. Conceptos antiguos, que siguen estando vigentes, por otra parte, una modernidad que se resiste a morir, a pesar de los múltiples anuncios de su desahucio.

Que, aquí, no haya ni simple sucesión diacrónica ni simple simultaneidad sincrónica (o que haya ambas a la vez), que no haya ni continuidad del paso ni interrupción o simple cesura, que los motivos del paso de lo que pasa y ocurre en historia no dependan ni del fundamento sólido ni de la decisión fundadora, que el paso no tenga, bajo él, ningún suelo fundador ni ninguna línea indivisible, nos obliga a volver a pensar la figura misma del *umbral* (suelo, solidez fundadora, límite entre el adentro y el afuera, la inclusión y la exclusión, etc.). Lo que los textos que hemos leído reclaman es, al menos, una vigilancia más grande con respecto a nuestro irreprimible deseo del umbral, de un umbral que sea un umbral, un único y sólido umbral. Quizá nunca haya umbral, un umbral semejante. Quizá por eso nos quedamos en él y nos arriesgamos a permanecer para siempre, en el umbral⁵⁸⁰.

archi-antiguo (aunque, hoy en día, tenga nuevos medios y nuevas estructuras)” DERRIDA, Jacques. La bestia y el soberano; Volumen I 2001-2002, p. 384.

⁵⁷⁸ “¿Por qué insistir tanto en el detalle de estos textos, por ejemplo aquí los de Agamben y de Foucault(...)? pues bien, porque estos textos son muy interesantes –repito– y se dirigen a lo más vivo de lo que nos importa aquí pero, sobre todo, porque las dificultades con las que se encuentran, las confusiones y las contradicciones que acabamos de descubrir en ellos (por ejemplo, al pretender descubrir por primera vez unos acontecimientos absolutamente nuevos, «decisivos y fundadores» de los cuales se dice, al mismo tiempo, que no tienen edad y que, de hecho, son «inmemoriales», etc.), todo eso nos obliga –y hay que estarles agradecidos por ello– a reconsiderar, justamente, una forma de pensar la historia, de hacer historia, de articular una lógica y una retórica con un pensamiento de la historia o del acontecimiento.

Volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas (una modernidad que no sabemos dónde comienza ni dónde acaba, una edad clásica cuyos efectos todavía son perceptibles, una antigüedad griega cuyos conceptos están más vivos y sobrevivientes que nunca, ese presunto «acontecimiento decisivo de la modernidad» o «acontecimiento fundador de la modernidad» que no hace sino poner de manifiesto lo inmemorial, etc.), [volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas] no es reducir la acontecibilidad o la singularidad del acontecimiento.” DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano; Volumen I 2001-2002, p. 387*

⁵⁷⁹ “Tengo más bien la tentación de pensar que dicha singularidad del acontecimiento es tanto más irreductible y desconcertante, como debe serlo, cuanto que se renuncia a esa historia lineal que sigue siendo –a pesar de todas las protestas que, sin duda, ellos elevarían contra esta imagen– la tentación común de Foucault y de Agamben (la modernidad que viene después de la edad clásica, las *épistêmê* que se suceden y se tornan caducas unas a otras, Agamben que viene después de Aristóteles, etc.), que se renuncia a esa historia lineal, a la idea de acontecimiento decisivo y fundador (sobre todo si se intenta volver a pensar y a evaluar la experiencia paciente y aporética de lo que quiere decir «decisión» en la lógica de la excepción soberana), que se renuncia a la alternativa entre lo sincrónico y lo diacrónico, alternativa que no deja de presuponerse en los textos que acabamos de leer”. DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano; Volumen I 2001-2002, p. 387-388*

⁵⁸⁰ DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano; Volumen I 2001-2002, p. 388.*

Me parece que se trata de un problema para tomarse en serio. Todo el problema de la periodización histórica, particularmente cuando se pretende tener umbrales muy determinados, o etapas unitarias, en realidad es mucho más un espejismo de ciertas tradiciones historiográficas que una constatación. Y la serie de preguntas que se realiza Derrida, son preguntas necesarias de atender: ¿Quizá las formas de periodización son sólo un deseo no resuelto que busca tener alguna solidez, cuando lo que en realidad existe es más bien vacío y abismo, que suelo sólido y permanente?, ¿quizá la figura misma de la línea y la concepción lineal del tiempo no son sino una trampa para simular que se pasa, que se cambia, que algo se sucede a otro algo, mientras las relaciones de continuidad y quiebre atienden a una dinámica mucho más compleja?, ¿quizá la oposición entre sincronía y diacronía tiene sentido sólo para la lógica de las oposiciones binarias, pero en realidad tal distinción sólo esconde una tensión y una simultaneidad históricas que no alcanzamos a ver, precisamente a causa de esta estructura binaria? Como digo, todas estas me parecen preguntas no sólo válidas; sino que abren un problema latente en los discursos sobre el biopoder, más allá de categorías como moderno o postmoderno. Se trata de un problema incluso metodológico, en la medida del tratamiento que damos a las propuestas sobre el problema del biopoder. Pero también es cierto, y esto vale la pena tenerlo en cuenta que a esta serie de preguntas que Derrida ofrece, es posible oponer otra serie de preguntas, también de la mayor importancia y que apuntan en la dirección contraria: ¿Cómo atender que en efecto existe transformación histórica, si negamos toda forma de periodización, o hay que asumir que la transformación es aparente y que los sucesos sólo repiten o remiten a acontecimientos más profundos y comunes a todo tiempo?, ¿no es cierto que sucesos históricos al mismo tiempo que se asemejan a otros sucesos de otro tiempo, o intemporales e inmemoriales, también encierran algo inédito e inaudito?, ¿en términos epistémicos, si la periodización tiene problemas, anularla los resuelve?, ¿en términos políticos, lo indiscernible del paso o del umbral, qué representación de la historia nos sugiere?

Como se ve, las dificultades del problema de la periodización que Derrida hace explícitas, en realidad arrojan una serie de nuevas dificultades. Se perfila, una cierta aporía. Ante ella me parece que Negri es quien entrega el criterio más razonable al respecto.

Cuando aparece una nueva configuración del tejido histórico, se advierte también un cambio importante en la perspectiva epistemológica. Los métodos del conocimiento y del enfoque real se modificarán, mucho más *desde el punto de vista práctico*, es decir, de la inserción de la episteme en lo real, lo cual significa desde el ángulo de los dispositivos de la acción⁵⁸¹.

Es decir hay que admitir que aunque la periodización histórica tenga inconvenientes, esto no anula que de hecho se generen cambios históricos, y más allá que se les designe e incorpore en un periodo u otro, es

⁵⁸¹ NEGRI. Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 73.

importante ver que estos cambios repercuten en dos niveles. Primero, en su relación con la episteme, con las modalidades específicas del saber, sus objetivos, los procedimientos de producción de esos saberes; y en segundo lugar, respecto a la relación de esa episteme con las configuraciones sociales específicas, y los dispositivos de acción. El criterio es tan razonable como práctico: Independientemente de las aporías epistémicas que algo así como un concepto de historia arrastre y en particular; hay sucesos que es necesario describir, a los que es irrenunciable referirse. ¿Qué sucedería de lo contrario? Inmovilidad de la teoría social, parálisis del pensamiento, abandono de los sucesos históricos a las fuerzas contingentes y los poderes fácticos, consagración de las hegemonías. Hay que detenerse en esto u momento; pues mientras el fascismo utópico requería un concepto de historia que empujara al origen o al destino. La lógica imperial requiere una historia suspendida. Mientras el fascismo se definía por los sentidos con que signaba la historia; siempre sentidos fuertes, absolutos, colectivos, capaces de movilizar a grandes multitudes y hacerlas actuar como un sujeto unitario. Un sentido capaz de volverse eje unitario, del arte, de la ciencia y de la militancia; pero la lógica neoliberal, requiere la atomización del sentido. Que lo que persigan los sujetos sea siempre un sentido individual, incluso nunca un sentido completo, sino parcial, proyectos parciales y provisionales, comunicables. Por tales razones es importante resguardar que incluso las dificultades epistémicas de la periodización histórica no pueden ser una plataforma epistémica, para la neutralización de todo juicio sobre la historia, y de toda descripción de los sucesos históricos.

Ante lo anterior siempre puede levantarse alguna voz que diga, 'Derrida le hace el juego a la lógica Imperial, criticar la periodización histórica es funcional al capitalismo avanzado'. Pero eso es leer a medias. El problema epistémico existe y es importante. Pero al mismo tiempo, es importante situar estratégicamente este problema, de manera que aquello que no tenemos claro, no se vuelva una plataforma de apoyo de una derecha presentista que elimina toda discusión histórica y mantiene un ideario de consumación pragmática del presente.

4.3.3. Dos veces el eterno retorno

Pienso que la imagen nietzscheana del eterno retorno hace guiños, por una parte, desde una filosofía del acontecimiento; y por otra, desde una teoría de lo arcaico. Virno recuerda de manera verdaderamente práctica el valor de las propuestas de Benjamin a este respecto.

En el fondo, las tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin me parecen que van en este sentido, en esta dirección: que un momento presente se liga, dice Benjamin, en constelación, con un momento muy lejano pero con el que hay una especie de semejanza preciosa. Bueno, esto es decisivo para no ser progresista⁵⁸².

Este planteamiento me parece útil para ilustrar cómo el proceder de Agamben funciona precisamente queriendo acceder a estas semejanzas preciosas. Lo digo también, porque he criticado fuertemente a Agamben por su efecto de deshistorización y sostengo esa crítica; pero entiendo profundamente las causas de este problema. Mi hipótesis en esto, es que la perspectiva histórica de Benjamin, particularmente en la relación entre el pasado y el presente es una forma de leer el problema del eterno retorno, al igual que la idea de la repetición en Deleuze. Que es el fundamento, precisamente de una filosofía del acontecimiento. No quisiera intentar solucionar un problema de esta envergadura; por lo tanto propongo lo siguiente como un juego de suposiciones; ante el cual, quienquiera puede pronunciarse.

Supongamos que el eterno retorno no es una clave para una ontología de la historia; sino para una concepción trágica de la existencia. En nuestro caso, y con el lenguaje que aquí ocupamos, sería más bien una clave para la subjetividad, para una estilística de la existencia, no para una filosofía de la historia. Es cierto que según lo que aquí planteo una estilística de la existencia es lo contrario a un universal antropológico, es una *haecceidad*, una existencia única y singular, que no requiere entonces de una ontología; por el contrario, se está mejor sin ella. Supongamos que esta estilística puede ir más allá de lo que propuso Foucault y ser un ejercicio de subjetividad colectiva. ¿No puede este proceso explicar también la elección de los predecesores históricos y de los futuros posibles? ¿No es también una forma de no ser progresista? Hay que recordar que Agamben además de asumir las constelaciones de Benjamin, hace interactuar tales constelaciones con la idea de providencia. Pues es exactamente el caso que me interesa. La providencia es una metafísica del progreso, como los arcanos o los acontecimientos son una metafísica del eterno retorno. Pues sustraigámonos de toda metafísica. ¿No es posible pensar los futuros posibles y las precedencias históricas como una operación inmanente?

Pensemos en la idea de destrucción del presente en Benjamin: 'El presente debe ser destruido para forjar un futuro; puede hacerse esto desde el pasado, en la medida que se retoma el pasado de los vencidos'.

⁵⁸² VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de sueños, Madrid, 2003, p. 138.

Pero por supuesto que podemos elegir el futuro posible y el pasado a retomar. No se trata de que retorne inexorablemente un mismo acontecimiento. O de acceder a un plano de arcanos subsistentes e inevitables. Pensemos el asunto al revés, no desde la perspectiva de lo ontológicamente pensable o convincente; sino de lo que necesitamos tácticamente. Se trata de desactivar el fin de la historia, el eterno presente o la pragmática del instante, todos ellos relatos de la gubernamentalidad neoliberal globalizada o en vías de globalización. El problema es desactivar la idea de que con la globalización del neoliberalismo financiero no hay otra transformación posible, a no ser pequeñas evoluciones y adaptaciones internas del sistema. Esto requiere, entonces activar una idea de la historia; pero una idea de la historia que no quede seducida por el progresismo, ni el utopismo del destino, o el romanticismo del origen. Pero además, con las salvaguardas epistémicas que implican intentar periodizar o ponerse ante los relatos unidimensionales de la modernidad. Se trata entonces de una idea de la historia que cumpla con las condiciones anteriores y que permita transformar el presente, construir el futuro, releer el pasado.

La desactivación de la historia es una condición del neoliberalismo global en su doble juego. Es decir, tanto en su pragmática del instante, como en la proliferación del presente en presente eterno. Pensemos un poco este doble juego. A partir de la crisis del 2008, se podría pensar que esta representación de *final de la historia*, o de *permanente presente* podría entrar en crisis. Pero en realidad se genera un efecto mucho más complejo. Me parece relativamente fácil admitir que equivocado o acertado, lo que plantean Hardt y Negri está en proceso de realización. El Imperio descrito, aunque se muestre a sí mismo como presente, en realidad está en proceso, está por venir. Es decir las condiciones que lo hacen posible se están construyendo en este preciso momento. Y al contrario de la imagen de sí mismo, se trata de un proceso que no se forma solo, que no aparece espontáneamente; sino que requiere grandes transformaciones y una intervención constante para que llegue a realizarse. Esto lo aprendimos con Foucault.

El hecho de que este proceso se afirme en la imagen de su propia naturalidad, no quiere decir que en realidad sea un proceso natural. Su propia naturalización es una estrategia, se representa como espontáneo, permanente e inmodificable, se naturaliza: pero no es natural, es un artificio, una construcción. Y se trata de una construcción que aún requiere transformaciones importantes; especialmente en el mundo árabe y africano; pero también en Europa. Es interesante pero la crisis ha sido precisamente la oportunidad para que la derecha europea emprenda transformaciones radicales a la estructura social, ninguna de estas transformaciones se dirige a transformar los elementos estructurales del capitalismo financiero que produjo la crisis; por el contrario, estas transformaciones buscan profundizar y extender las estructuras del capitalismo financiero a toda la estructura social. Y toda esta serie de reestructuraciones se realizan precisamente bajo una pragmática del instante. El relato de la

transformación europea, no se pregunta por el porvenir, ni siquiera tiene un proyecto de futuro que mostrar. La idea permanente es salvar lo que hay, salvar el instante. Es una pragmática que desactiva la historia. No hay historia, sólo el instante actual, necesitado además de rescate. Esta es una parte del juego, que se complementa con la inmovilización de la historia, que es parte de la estrategia que denuncian Hardt y Negri, es una visión interesante; pero aún una visión del futuro. En este momento, no vemos *pax imperial* ni quietud; por el contrario vivimos un momento de enormes transformaciones estructurales, realizadas como pragmáticas del instante. Pero tiendo a pensar con Hardt y Negri que el efecto final es esa suerte de quietud, o inmovilidad de la historia que ellos llaman Imperio. Esta es la segunda parte del juego.

Hace unos 30 años se publicó un libro cuyo título ha molestado a derecha e izquierda: *La revolución silenciosa*⁵⁸³. Molestó a la izquierda revolucionaria porque se apropiaba de un concepto que era su emblema por antonomasia, y molestó a la derecha por la misma razón. Se han escrito variados artículos y libros para mostrar que eso no fue realmente una revolución, que una revolución no es sólo una transformación radical, que una revolución pertenece al pueblo y a una cierta visión de la historia. En realidad esto muestra que *revolución* es un concepto en disputa como cualquier otro y como cualquier otro puede ser un campo de conflicto y de luchas. El libro es interesante; pues muestra cómo las famosas transformaciones neoliberales llevadas a cabo por la dictadura de Pinochet, son en realidad grandes intervenciones políticas, con modificaciones, realizadas en breve plazo. Al mismo tiempo, el libro muestra como éstas son transformaciones estructurales, que repercuten económicamente en el país con niveles de crecimiento, y al mismo tiempo cómo reorganiza el espacio social. Evidentemente el libro no toca algunos aspectos menos apetecibles de dichas consecuencias, como son los grados desigualdad, la baja cobertura de derechos sociales o la concentración de la riqueza. Pero es un elemento clave para entender las representaciones de la estabilidad.

La extensión de la racionalidad de mercado a toda las estructuras sociales que hoy se experimenta en Europa requiere una percepción general de crisis, desastre, o como dice Foucault una *situación de adversidad*. Lo único que puede justificar un cambio estructural de tale dimensiones, es una grave situación de adversidad. La crisis es esta oportunidad, esta situación de adversidad que se ha llevado a un extremo catastrófico y que permite reforzar la representación de derecha conservadora. En realidad se

⁵⁸³ El autor de *La revolución silenciosa* es Joaquín Lavín, economista chileno, conocido integrante de los *Chicago boys*, ex funcionario político del gobierno de Pinochet, ex alcalde de una de las comunas más ricas de Chile, ex diputado, y ex candidato presidencial en tres ocasiones. Últimamente ha sido Ministro de Educación durante el gobierno de Sebastián Piñera, cargo al que tuvo que renunciar durante las movilizaciones estudiantes del año 2011, y a partir de entonces se desempeñó como Ministro de Planificación y Desarrollo, es decir Seguridad Social del mismo Gobierno de Piñera y posteriormente como jefe de campaña de la coalición de derecha en la elección presidencial del 2013. La expresión *revolución silenciosa* ha sido posteriormente usada también por Aznar en el contexto español.

trata de la derecha de la revolución silenciosa, una derecha que quiere llevar a cabo una transformación radical de la sociedad actual, tanto o más radical que la de los proyectos fascistas; pero que se ha alejado de la representación de la derecha futurista. Las medidas anticrisis se representan como la forma de salvar Europa, cuando en realidad se trata de una conquista. Pero una conquista distinta a las pretendidas por el fascismo utópico que ponía en juego una gigantomaquia sobre el futuro y sobre las representaciones de la historia. En este caso, se trata de conquistar el presente a través de una estrategia pragmática que desactiva la idea de historia y con ella la posibilidad de los proyectos históricos. Se requiere, del mismo modo, un discurso crítico sobre los proyectos históricos, capaz de salir de las trampas políticas y epistémicas del siglo XX, y que ponga en jaque esta 'incapacidad de historia' de la derecha pragmática.

4.4. TEOLOGÍA Y ESTRATEGIA.

4.4.1. La imposibilidad radical de una teología política. Releer a Peterson

Uno de los aspectos más llamativos de la semántica biopolítica, es que a pesar de su relativa unidad léxica, en realidad mantiene relaciones teóricas muy diversas. Por una parte, autores como Foucault, Agamben, Esposito o Negri, coinciden en el uso de un mismo léxico, y por otra parte, tal léxico en realidad se resignifica en cada uno de ellos, a partir de los supuestos y antecedentes teóricos que están en juego en cada caso. Probablemente uno de los soportes teóricos más sorprendentes implicados en estos discursos, sea el de la teología política, que Agamben ha incorporado, primero en forma un poco velada a partir de la figura del homo sacer, y ligeras alusiones a la vida sagrada y divina, y por supuesto, al conectar la descripción del poder soberano de Foucault con la teoría schmittiana de raíz jurídico-teológica. Pero estas alusiones de relativa importancia se volverán centrales a partir de *El reino y la gloria*. Pues como hemos revisado aquí, ese texto es precisamente un trabajo de teología política. Por supuesto que Agamben, utiliza la *expresión teología económica* para distanciarse de la *teología política* de Schmitt. Pero en realidad se trata de un mismo tipo de discurso. En la medida que ambos suponen que la teología es una fuente válida para pensar la política. Esta operación sólo es posible mediante una serie de borraduras bastante distinguibles. Pensemos un poco en la teología, ¿Qué hace la teología? ¿De qué se ocupa y a través de qué medios? ¿Qué tipo de resultados obtiene y cómo se pueden ocupar? Todas estas preguntas en realidad descomponen una sola pregunta ¿Cuál es el campo de la teología? Tratemos de suponer algunas respuestas no demasiado elaboradas. La teología habla sobre Dios y las cosas de Dios, lo hace mediante las fuentes que considera adecuadas. La teología católica en particular reconoce la Escritura y la Tradición de la Iglesia, como las dos fuentes de la Revelación. Éste último concepto es clave. La teología trabaja con la Revelación. Para comenzar supone la Revelación, supone a un Dios que se revela y a un ser humano capaz de entender esa revelación. Evidentemente lo que obtiene como resultados son conocimientos importantes y válidos para quien cree en la Revelación. Esto es clave: se trata de una forma de conocimiento creyente, que llega a conclusiones válidas para los creyentes. Para un no creyente la teología nunca arrojará resultados universalmente válidos, pues no opera con criterios universalmente válidos; sino con criterios propios y particulares de quien acepta la Revelación. Éste es el campo de la teología. Frente a este campo, Schmitt es una anomalía, pues

pretende que estos resultados y conocimientos obtenidos por la teología tengan validez jurídica. Por supuesto no es una anomalía ilógica, ni única; pero esto tiene una explicación histórica.

Lo que acabo de describir como el 'campo de la teología' es algo bastante claro en la actualidad. Pero de hecho, durante siglos en nuestra cultura, la teología tuvo un campo muy distinto. Su papel era el principal, el tipo de conocimientos que la teología elaboraba, sus principios, verdades y resultados, eran en realidad los principios de legitimación y justificación de toda la cultura occidental. En la medida que la cultura occidental era una cultura cristiana, y la religión cristiana era el elemento civilizatorio por excelencia. En tal sentido, la jurídica al igual que la astronomía, la geografía y todas las formas de conocimiento eran regidas por la teología. Se trataba de una cultura creyente en que la teología era el saber hegemónico. Evidentemente esto ya no funciona del mismo modo. Cuando leemos a algunos escolásticos y a autores de la patrística, estamos siempre expuestos a una argumentación que pasa de la filosofía antigua a la teología sin dificultades, como si se tratara de un mismo tipo de argumentos. Este tipo de teología no distingue sus límites, no sabe bien, donde termina la teología y comienza la astronomía o la medicina. Por supuesto que tales épocas no conocen límites de la teología frente a la filosofía, la filosofía es esclava de la teología, está a su servicio. Para hablar sobre los asuntos de gobierno, explicar las formas del poder, la organización de clases sociales, las estructuras de dominio, los principios que deben respetar las leyes, y una serie de otros temas políticos, la teología no sólo era una voz autorizada, sino la voz más importante, y en la práctica se podía utilizar un pasaje de la política de Aristóteles en conjunto con un verso de los Salmos para argumentar en favor de una idea o de otra. De este tipo de procedimientos hay múltiples ejemplos. Hoy parecen un poco extravagantes; pero en realidad se conformó una situación cognoscitiva en la que sostener un principio teológico es algo importante y necesario. Se trata de la cristiandad. La 'cristiandad' no sólo es el mundo cristiano, que abarca toda Europa, parte de Asia y Parte de África; sino también un régimen cognoscitivo. Una civilización completa de carácter religioso. Evidentemente lo que estoy diciendo es una imagen simplificada, y hay algunos matices aquí y allá. Pero ninguno de esos matices anula esta imagen general de la cristiandad y del papel de la teología en ella.

Por otra parte es evidente que ya no vivimos en la cristiandad, aunque somos herederos de ella; y es evidente que la teología ya no es un saber hegemónico, e incluso por el contrario. Se trata prácticamente de un saber privado que sostienen los creyentes entre sí, y que por supuesto no puede pretender ser fundamento cultural, principio de legitimación jurídica o criterio de verificación científica, como en efecto alguna vez lo fue. Todos esos roles teológicos se explicaban en una época pasada por la hegemonía cultural del cristianismo. Pero esto es un fenómeno histórico y no una constante del presente. Por esto Schmitt es una anomalía, no exactamente por el argumento que sostiene, sino por el momento histórico en que lo propone, y no me refiero sólo al contexto del III Reich, sino a cualquier momento que podamos

llamar moderno o contemporáneo. Lo interesante es que se tome tan en serio esta anomalía. Es similar a que un químico hoy quisiera establecer un debate con la alquimia de Paracelso. Esto puede tener algún valor histórico pero no constituye un debate para el presente; pues *el campo* es ahora distinto. De hecho hay que reparar en la respuesta de Peterson a Schmitt: 'la teología política no es viable, porque tergiversa el Evangelio, transformándolo en una justificación del poder político'. Quiero traer a colación un pasaje de *El Monoteísmo como problema político* al que Agamben se refiere en diversas ocasiones, y que también cita, aunque con acentos distintos:

El monoteísmo, como problema político, surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios. El concepto de la monarquía divina, en cuanto se amalgamó con el principio monárquico de la filosofía griega, cobró para el judaísmo la función de un slogan político-teológico. La Iglesia, al expandirse a través del Imperio romano, asume ese propagandístico concepto político-teológico, que choca después con una concepción pagana de la teología política, según la cual el monarca divino reina, pero han de gobernar los dioses nacionales. Los cristianos, para poderse oponer a esa teología pagana cortada a la medida del Imperio romano, respondieron que los dioses nacionales no pueden gobernar porque el Imperio romano significa la liquidación del pluralismo nacional. En este sentido se explicó luego la Pax Augusta como cumplimiento de las profecías escatológicas del Antiguo Testamento. Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la Pax Augusta con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política⁵⁸⁴.

En este ensayo, Peterson ha hecho un gran recorrido desde Aristóteles a la Patrística para demostrar que la idea de monoteísmo que ha sostenido Schmitt es en realidad una idea judía y no, propiamente, cristiana. Ese argumento, había sido utilizado en términos políticos, ya en la antigüedad, para justificar el poder único del Emperador. Esto lo había hecho en particular Eusebio de Cesarea. El teólogo muestra también como finamente termina por imponerse a esta lectura judeizante del dios único, la teoría trinitaria, defendida por Gregorio Nacianceno en los ejemplos usados por Peterson. Y aquí hemos leído la conclusión del ensayo: el monoteísmo es un problema político liquidado, aunque es cierto que fue sostenido alguna vez en la antigüedad y que la Iglesia incluso se sumó a ese afán propagandístico del Imperio. Pero, en cualquier caso, se trata de un problema cerrado, y felizmente para Peterson, pues degeneraba al Evangelio. Revisemos esto en detalle. Es cierto que Peterson repasa la historia de la dogmática patrística para mostrar su punto. Pero es inviable decir que Peterson está haciendo teología política, Peterson, por el contrario está deslegitimando cualquier tipo de teología política, como algo que desnaturaliza a la teología misma, o al Evangelio como dice aquí, transformándolo en legitimación de una situación política. Incluso Peterson desliza una crítica a la Iglesia imperial que se sumó a esta

⁵⁸⁴ PETERSON, Erik. *El Monoteísmo como problema político*. En «Tratados teológicos». Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, pp. 61-62.

legitimación. Se trata de la crítica de un teólogo del siglo XX, que entiende las distancias necesarias entre las concepciones teológicas y su aplicación directa como legitimación política. Esta misma interpretación da la autorizada opinión de Nichtweiß⁵⁸⁵ al texto de Peterson.

El Dios Trino no tiene en la naturaleza ni, por consiguiente, en el mundo político correspondencia alguna. Pero, con la doctrina de la Trinidad, no sólo feneció la teología política monoteísta, sino, al mismo tiempo y básicamente, toda forma de teología política que la predicación cristiana utiliza abusivamente para justificar una situación política⁵⁸⁶.

Pero si nos detenemos un poco en lo que decía Peterson, y que aquí confirma Nichtweiß, tenemos que ninguna teología política es posible, tampoco una basada en el dogma trinitario, pues no puede procederse por similitud, semejanza, analogía; simplemente no hay correspondencia entre el dogma trinitario y ninguna situación del mundo político. Quiero llamar la atención sobre dos cosas, por una parte, mencionar que esto criticado por, Peterson y Nichtweiß, es precisamente el proyecto de *El Reino y la Gloria*: encontrar en el dogma trinitario el arcano del gobierno. Lo segundo es que aquí Nichtweiß sitúa este argumento de la teología política dentro de la predicación cristiana, de hecho como un abuso de la predicación cristiana. Quiero atender a esto, porque este texto publicado el 2003, no tiene cómo conocer el trabajo posterior de Agamben y no es una crítica al italiano. Nichtweiß supone que el lugar en que algo así como la teología política puede suceder es la predicación cristiana. La suposición es lógica ¿Quién fuera del espacio de la predicación cristiana usaría argumentos teológicos? O en positivo ¿Quién hablaría de política basándose en supuestos teológicos? La respuesta está en la cita anterior: la predicación cristiana. Vuelvo un momento al punto de inicio, es una suposición lógica para cualquier teólogo contemporáneo: que la teología no es la disciplina que fue en la patrística, sino algo que se da entre creyentes; que es un elemento fundante de la predicación cristiana y para la Iglesia; que esos son los límites directos de su aplicación. Es interesante el ejemplo de Eusebio de Cesarea, pues se trata de la aplicación de un principio teológico en un momento específico de la civilización occidental en el que la teología es un saber oficial, fundante, hegemónico. Con todos estos adjetivos quiero reforzar la idea de que los saberes cumplen roles distintos dependiendo de su aceptación cultural en un momento u otro, desde un saber altamente aceptado e incluso institucionalizado, a formas de saber marginales; y esto puede cambiar. Me parece que es precisamente lo que ha pasado con la teología, simplemente ya no tiene la importancia cultural y política de otros tiempos, en que una teología política era sostenible. Para el teólogo honesto, esto constituye un alivio; pues, puede hacer teología sin que ésta se instrumentalice como discurso político. Precisamente en esto consiste la denuncia de Peterson, no sólo al argumento de

⁵⁸⁵ Barbara Nichtweiß es teóloga y entre otras cosas ha escrito la biografía de Peterson y editado los *Tratados teológicos* en su forma actual.

⁵⁸⁶ NICHTWEIß, Barbara. *Analogías y oposiciones. Los Tratados teológicos de Erik Peterson en la perspectiva de la relación Iglesia-Estado*. En «COMMUNIO». III Época, Año 25, Octubre-Diciembre, 2003, p. 476.

Eusebio y al proyecto schmittiano de resucitar el monoteísmo como problema político, sino a toda instrumentalización del discurso teológico con el fin de legitimar posiciones políticas.

Es cierto que Agamben no acepta esta posición anterior e interpreta que es posible una teología económica a partir del dogma trinitario, e incluso propone que el propio Peterson habría fijado en la liturgia un modelo de interpretación política. Esto es en cierto sentido correcto, pero en un sentido muy puntual y hay que ser extremadamente cautelosos. Peterson distingue entre A) La teología política, que sería la instrumentalización de los principios teológicos como legitimación del poder político o una teoría teológica del Estado. B) La función pública de la Iglesia en un Estado. C) La realidad mística de la Iglesia, como asamblea celestial y escatológica de carácter político. Se trata de tres dimensiones completamente diferentes y Peterson tiene posturas diferentes respecto a ellas. Así como rechaza la teología política, afirma el papel público de la Iglesia en un Estado y concibe la realidad mística de la Iglesia, no tanto bajo las figuras del rebaño o del cuerpo místico, sino como *ekklesía* y *polis*. Así como la primera equivale a una teoría teológica del Estado, la segunda y la tercera corresponden a una teoría política de la Iglesia, algo muy diferente. Tratemos cada una de ellas por separado.

A) La teología política, es decir el uso de principios teológicos como legitimación de la realidad política. Podríamos decir, también de la 'política civil', o incluso, la teología usada como legitimación del Estado, de los poderes del Estado, la teología como fundamento de la ley y de las ideas políticas civiles. A esto Peterson se opone tajantemente, como hemos visto, y todo el ensayo *El Monoteísmo como problema político* tiene este objetivo. El motivo de esto es contingente. Peterson lo declara con elocuencia: su intención es una confrontación con la *Reichstheologie* católica, que veía en el nazismo una resurrección del sacro imperio romano germánico y la reactivación de la idea de un poder absoluto semejante al poder de dios en el cielo. Nichtweiß da testimonio de esta intención en su biografía de Peterson.

Esta *Reichstheologie* fue declarada (por Peterson) como el blanco de su tratado histórico teológico *El Monoteísmo como problema político*: «La intención de mi libro era asestar un golpe a la *Reichstheologie*».⁵⁸⁷

Esto también lo recuerda Hollerich, aludiendo al obituario que Alois Dempf le dedicara a Peterson⁵⁸⁸. El ensayo de Peterson trata de manera específica sobre el monoteísmo; pues el monoteísmo resulta ser el

⁵⁸⁷ "Diese Reichstheologie war erklärtermaßen die Zielscheibe seines historischtheologischen Traktates «Monotheismus als politisches Problem» «Es war die Absicht meines Buches, der 'Reichstheologie' einen Stoß zu geben»" NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Herder, Freiburg, 1994, p. 706. Estas palabras son situadas por Nichtweiß en una carta dirigida por Peterson a Friedrich Dessauer, aunque la carta no es contemporánea a *El Monoteísmo como problema político*. Nichtweiß considera que el contexto muestra suficientemente que se refiere a este ensayo.

⁵⁸⁸ "El objetivo más inmediato de Peterson fue el esfuerzo de ciertos católicos conservadores para resucitar los ideales medievales de un imperio católico con el fin de construir un puente hacia el nuevo régimen nacional

centro de esta *Reichstheologie*; pero las conclusiones son, como hemos revisado, aplicables a toda forma de teología política, o a toda teoría teológica del poder político.

B) Ahora bien, Peterson por otra parte considera no sólo necesaria sino imprescindible la función pública de la Iglesia en el Estado y se opone al espiritualismo que no ve una función pública de la Iglesia. Esto no debe confundirse con lo anterior. Es decir, que la Iglesia tenga una función civil, como muchas otras instituciones, es un elemento no teológico; sino de función pública. Esto es muy evidente en la correspondencia con Harnack, recogida en los *Tratados teológicos*, y también en el ensayo *La Iglesia*. El contexto principal, es que las reformas de Weimar habían abolido las personalidades jurídicas de las Iglesias, de manera que su actuar público quedaba legalmente en entredicho. Frente a esto, Peterson reclamaba por la función pública de la Iglesia⁵⁸⁹. Particularmente aboga por una eclesialidad autónoma, pero activa públicamente, a través de la consolidación dogmática. Ésta es una clave muy importante del momento protestante⁵⁹⁰ de Peterson, especialmente en cuanto está interesado en los movimientos neoprotestantes de principios del siglo XX, o el giro impuesto desde el protestantismo norteamericano, y que repercute en las iglesias protestantes europeas. Después de su adhesión al catolicismo este problema se disuelve, pues en efecto, el catolicismo cuenta con una dogmática consolidada que sirve de enseñanza pública unitaria. En la polémica correspondencia con Harnack esto queda registrado del siguiente modo.

socialista y su renovación nacional. Esta *Reichstheologie* católica, es el tema de *Vision des Reiches* de Breuning, era otra expresión de la teología política, más orientada históricamente. Y Peterson la atacó con armas históricas. Sus intenciones críticas no escapan a sus lectores, como Alois Dempf señaló años más tarde en su obituario para Peterson”.

“Peterson’s most immediate target was the effort by certain Catholic conservatives to resuscitate medieval ideals of a Catholic empire in order to build a bridge to the new National Socialist regime and its national renewal. This Catholic *Reichstheologie*, the subject of Breuning’s *Vision des Reiches*, was another, more historically oriented expression of political theology. And Peterson attacked it with historical weapons”
HOLLERICH, Michael. *Catholic Anti-Liberalism in Weimar: Political Theology and its Critics*. En KAPLAN, Leonard; KOSHAR, Rudy. «*The Weimar Moment: liberalism, political theology and law*». Lexington, Maryland, 2012. p. 24.

⁵⁸⁹ “Un centro de los esfuerzos de Peterson en torno a los conceptos cristianos básicos hay que verlo en sus investigaciones sobre la concepción neotestamentaria y veterocristiana acerca de la Iglesia. El detonante inmediato de esa problemática fue un problema de derecho público eclesiástico; concretamente, la pérdida de importancia pública que amenazaba a las iglesias regionales evangélicas cuando la República de Weimar abolió su condición de entidades de derecho público. ¿Existía aún una base en virtud de la cual estas iglesias pudieran ser por siempre entidades de derecho público y pudieran desarrollar una actividad pública? ¿Se podría conseguir, sin el respaldo nacional, una eclesialidad autónoma y consolidada dogmáticamente?” NICHTWEIß, Barbara. *Analogías y oposiciones*. p. 471.

⁵⁹⁰ Es necesario recordar que en 1930 Peterson se convierte del protestantismo al catolicismo, con lo cual es importante diferenciar el momento protestante, en este caso representado por la correspondencia con Harnack, de los trabajos posteriores. Aunque precisamente la necesidad del rol público de la Iglesia a través de una dogmática consolidada es uno de los motivos que pueden explicar el acercamiento al Catolicismo.

Con frecuencia han recurrido a mí médicos, juristas, economistas y políticos, preguntándome por la posición de la iglesia evangélica en relación a problemas de sus especialidades. Yo hube de hacer constar siempre que la iglesia evangélica no puede tomar posición cara a esas cuestiones, porque, como consecuencia de su carencia de una base dogmática, no puede tener un «punto de vista». No queda otra posibilidad que la incompromisión de una general exhortación moral (así, el mensaje de Estocolmo).

Yo veo con evidencia que la iglesia evangélica, de ese modo, se priva de ejercer influjo alguno; más aún, se desahucia a sí misma. La Iglesia deja de ser una realidad «pública» cuando renuncia a una toma de posición dogmática. No cabe duda de que ya no podemos volver a la posición del siglo XVI, porque nos falta el apoyo dogmático de una «autoridad cristiana». Ello hace más necesaria la búsqueda de una nueva base dogmática⁵⁹¹.

Este pasaje deja bastante clara la idea de Peterson respecto a la función pública de la Iglesia. Se trata especialmente de tener un 'punto de vista'. Una dogmática consolidada que permita una enseñanza común, de modo que puede decirse que aquello es el punto de vista de la Iglesia respecto a tal o cual materia. Como se ve, es algo muy distinto a una teología política. Peterson busca que la Iglesia sea una voz activa en los asuntos públicos, a través de un cuerpo unitario de enseñanzas y a través de esto afirmar su carácter de realidad pública. Es decir, una política eclesial y no una teología política. Me explico. No una teoría que teologice el poder del Estado; sino un cuerpo de enseñanzas que haga de la Iglesia un actor político. Por esta razón, ciertos discursos teológicos se han apoyado en Peterson para afirmar una labor crítica de la Iglesia frente a la sociedad. Lo que me interesa decir aquí es que en efecto Peterson es un teólogo comprometido políticamente, pero no con la legitimación teológico-jurídica del Estado, sino con afirmar el carácter público de la Iglesia y su importancia para la sociedad. Son dos premisas muy distintas. Mientras lo primero, para Peterson, es una perversión del Evangelio, estima que lo segundo es una labor pública necesaria de la Iglesia.

C) Peterson comprende la 'realidad mística de la Iglesia' como *polis* o *ekklesia*. Y la iglesia eterna o la vida eterna bajo la figura de la *Jerusalén Celestial*. Es un asunto difícil, no se puede negar. Quiero explicarlo por contraposición. Hay posturas místicas que entienden la vida eterna bajo la figura del rebaño y del pastor, o también del cuerpo místico. También hay visiones de origen más judío que entienden la vida eterna como un sábado eterno, o un permanente descanso. Como lo ha planteado de hecho Agamben en *El Reino y la Gloria* con la categoría de *inoperosité*. Pues bien, Peterson no ve el asunto de ese modo. En particular, Peterson busca oponerse a la idea del Reino como realidad terrena y escatológica. Por eso la figura central de la vida mística no será 'el Reino de los cielos', sino una *polis*⁵⁹²,

⁵⁹¹ PETERSON, Erik. *Epistolario con Adolfo Harnack*. En «Tratados teológicos». Cristiandad, Madrid, 1966, p. 145.

⁵⁹² "La modificación en el concepto de autoridad de «los Doce» consiste en que, con el abandono del judaísmo y del concepto de Reino de los judíos, se produce un corrimiento hacia el concepto de polis de la Antigüedad. Este viraje ha determinado igualmente el vocabulario, haciendo del vocablo *πόλις*; terminus technicus para significar «Iglesia». La *ἐκκλησία* profana de la Antigüedad era, como sabemos, una institución de la *πόλις* Es

la Jerusalén Celestial; y por esta razón la *ekklesia*, nunca es reemplazada por el Reino, tampoco en la vida eterna. Sino que la vida eterna es la prolongación de la Iglesia, y la Iglesia el signo visible de la vida eterna. Peterson ve la vida eterna como una consolidación de la realidad mística de la Iglesia. La vida eterna es entonces actividad, la actividad de una ciudad, de una polis, y en tal sentido es política, tal como la Iglesia es política porque es una asamblea. Se trata de una concepción, jerárquica, colectiva y activa. La concepción de la Iglesia es para Peterson una concepción política. Ahora bien es una política escatológica y mística.

Como decía antes, las realidades teológicas no tienen correspondencia en el poder político, y esto nuevamente no es figura del Estado, ni del Imperio, ni del régimen liberal, ni de ninguna otra forma imaginable del poder político. Esto es figura de la Iglesia. Por supuesto que esto puede mover a alguien a error, aunque hablando con honestidad, se trata de un tema clásico de la teología que difícilmente un teólogo desconocerá o confundirá con una teología del Estado. No es teoría del estado ni teología política, sino eclesiología, una propuesta sobre la realidad mística de la Iglesia. Tradicionalmente, en la Jerusalén celestial la mística eclesiológica ha visto un perfecto y ordenado convivir entre los ángeles, los mártires, las jerarquías terrenas de la Iglesia, y el pueblo cristiano en general. El modo de tal convivencia es la liturgia, la glorificación de dios, el culto eterno. De este modo, se relacionan la vida pública de la Iglesia, su vida mística, y la realidad escatológica de la Jerusalén celestial.

En un mundo necesariamente desligado de todo lo institucional, pues que los judíos no tienen rey y los paganos no tienen más que César, es preciso que el rey del eón venidero tenga algo de emperador. Si el Reino de Dios fuera exclusivamente sobrenatural, eso no sería posible; pero si «se hace violencia al Reino de Dios», si los Apóstoles y los mártires sacrifican sacerdotalmente junto con el sumo sacerdote y rey, para reinar, entonces es posible que se anticipe la presenciación escatológica de Cristo en los rostros de sus testigos, y que el Hijo del Hombre sea visto por analogía como emperador. Entonces es comprensible que Cristo sea celebrado con himnos, no sólo como rey del mundo futuro, sino que, ya ahora, las aclamaciones de la Iglesia le atribuyan la majestad y el poder⁵⁹³.

Respecto a esto Agamben hace la interpretación contraria: la actividad de los ángeles es el modelo de la acción política. Es decir reconduce esto a una teoría teológica del Estado y no al revés a una visión política de la Iglesia. De esta diferencia se trata todo. Hay que reconocer que ciertos pasajes del ensayo sobre los ángeles pueden apoyar esta interpretación agambeana; pero sólo si se miran fuera del contexto general del trabajo de Peterson e incluso de la teología contemporánea. En Peterson hay una teoría

la reunión de la ciudadanía de una *πόλις* con objeto de ratificar instrumentos legales. De modo análogo podría definirse la *ἐκκλησία* cristiana como la asamblea de los ciudadanos de la ciudad celestial, reunidos para cumplir actos de culto". PETERSON, Erik. *La Iglesia*. En «Tratados teológicos». Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, p. 200.

⁵⁹³ PETERSON, Erik. *Cristo como Imperator*. En «Tratados teológicos». Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, p. 69.

política de la Iglesia, terrena y celestial; pero no una teoría teológica del Estado, Peterson no es Schmitt, ni se le parece. Ahora bien al leer los *Tratados teológicos*, no sólo encontraremos estas alusiones a la *ekklesia* celestial o a los ángeles, sino también a Cristo como Imperator, y por supuesto como nos recuerda muy bien Agamben, una serie de alusiones al carácter político de algunas himnodias, comentarios litúrgicos y analogías entre el ceremonial estatal y el culto. Esto se debe a que Peterson sostiene la tesis inversa a la de Schmitt, es decir, que los conceptos teológicos y las formas litúrgicas suelen provenir de la esfera política, y son utilizados por extensión en la teología. Y una de las claves metodológicas de Peterson, será rastrear el origen político de los conceptos teológicos. Gesto inverso al de Schmitt, Nichtweiß lo explica de una manera inmejorable.

Carl Schmitt, especialista en derecho público, del que Erik Peterson fue amigo durante algunos años, introduce en 1922 el capítulo tercero de su *Teología política* con la famosa frase: «Todos los conceptos pregnantes del derecho público moderno son, conceptos teológicos secularizados». En sentido completamente opuesto, Peterson afirma en su interpretación de afirmaciones bíblicas y de acciones litúrgicas de la Iglesia que muchos conceptos teológicos centrales del cristianismo son conceptos del derecho público «trascendidos»⁵⁹⁴

En efecto fueron los cristianos primitivos, quienes escogieron el concepto eminentemente político de *ekklesia*, para nombrar sus nuevas asambleas, y eligieron también *episkopos* y *oikonomos*. Aunque estas incorporaciones léxicas no sólo provienen del ámbito político, llamaron a la liturgia *mysterion*, con el mismo nombre que la religiosidad griega nombraba los cultos órficos cruentos, y añadieron al ritual, además del ceremonial político, una serie de ritos de fertilidad, provenientes de cultos paganos. Señalaron el calendario litúrgico con la festividad del equinoccio, reutilizaron las fechas de fiestas paganas con nuevas festividades cristianas. En realidad, desde el punto de vista histórico, afirmar que las ideas políticas tengan un origen teológico carece de asidero; pues la teología raramente inventa; sino que adapta, reutiliza, resignifica. Los procedimientos conceptuales de la teología son bastante eclécticos y rara vez son el origen, por lo general, se trata de conceptos con vida previa que luego han sido utilizados teológicamente.

He intentado aquí mostrar cómo la tesis teológico-política tiene un problema de aplicabilidad, que consiste precisamente en que intenta aplicar un argumento teológico fuera de su 'campo'. Es cierto que alguna vez la política del Imperio fue parte del campo teológico, ahora bien, el propio Peterson es una muestra convincente que ya a comienzos del siglo XX, ni siquiera los teólogos se planteaban esta forma de aplicar la teología en el ámbito político. Peterson incluso se esfuerza en mostrar que el monoteísmo político fue un episodio breve y que quedó rápidamente cerrado. Más allá de esta perspectiva de Peterson que era justo retomar aquí, es importante asentar la idea de que cualquier discurso teológico sobre el poder

⁵⁹⁴ NICHTWEIß, Barbara. *Analogías y oposiciones*. p. 473.

político es inaplicable. A no ser que se trate de un análisis histórico de las formas del poder y sus representaciones, o que se proceda mediante analogía. Pero que en cualquier caso, incluso para los teólogos está fuera de lugar una teología del poder político.

4.4.2. La crítica de Schmitt a Peterson

En la *Teología política II*, Schmitt elabora algunas críticas al argumento de Peterson. Quisiera resumir brevemente estas críticas. A) El material histórico ofrecido como evidencia por Peterson no es proyectable desde la época de Constantino a 1935⁵⁹⁵. B) Esta misma falta de historicidad lleva a Peterson a olvidar que existen muchas teologías políticas posibles, e incluso, no todas ellas son cristianas⁵⁹⁶. C) De los argumentos contra el monoteísmo en tiempos de Eusebio, no se puede desprender una tesis general sobre cualquier teología política⁵⁹⁷. Se trata de tres críticas bastante débiles dirigidas contra el método y que esquivan la cuestión de fondo. Aunque de todos modos les dedicaré algunas líneas. Pero a continuación vienen dos críticas especialmente interesantes. D) No se puede considerar a la teología como algo 'puro', totalmente separado de la esfera 'política'. Esto es equivalente a una candidez desautorizada históricamente.

La argumentación de Peterson se mueve en una separación entre lo puramente teológico y lo impuramente político, en una disyunción abstracta y absoluta que permite a Peterson pasar de largo ante la realidad histórica concreta, que combina lo sagrado y lo mundano (...)

El erudito teólogo alemán dispone de una serie de categorías discriminadoras para expulsar al teólogo político Eusebio del umbral de la teología pura. Ante todo, Peterson dice que Eusebio es un *ideólogo*, un ideólogo cristiano⁵⁹⁸.

⁵⁹⁵ "La tipicidad de esa figura y de todo lo que forma parte de su situación, incluido el propio obispo Eusebio, está perfectamente delimitada y, por tanto, también la comparabilidad de Constantino el Grande con (por ejemplo) Hitler o Stalin. Abordar la actualidad del año 1935 con paralelos históricos del año 325 no es admisible desde el punto de vista científico, ni científico-teológico, o en todo caso no lo es sin explicar in concreto el carácter ejemplar del material de prueba". SCHMITT, Carl. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. En «Teología política». Trotta, Madrid, 2009, p. 86.

⁵⁹⁶ "La teología política es un ámbito polimórfico; además, tiene dos lados diferentes, uno teológico y otro político; cada uno posee sus conceptos específicos. Esto lo indica la propia estructura del término. Hay muchas teologías políticas, pues hay muchas religiones diferentes y muchos tipos diferentes de política. En un campo tan bipolar, una discusión objetiva sólo es posible si las afirmaciones son unívocas y las preguntas y las respuestas son precisas. Por tanto, tenemos que analizar tanto el lado político como el lado teológico en relación con la limitación de su material de prueba y, por tanto, de su planteamiento" SCHMITT, Carl. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, p. 87.

⁵⁹⁷ "¿cómo pudo el material de prueba de un breve artículo de 1931 que se limitaba a los primeros siglos del cristianismo, hasta Constantino el Grande, servir de fundamentación suficiente para el veredicto sobre toda teología política sin ampliar esencialmente el material histórico o intelectual? El propio tratado sólo contiene una alusión muy breve a esta cuestión. El tratado se presenta modestamente en el subtítulo como una «aportación a la historia de la teología política en el Imperio romano», pero el título es general: *El monoteísmo como problema político*, y la tesis final rechaza toda teología política". SCHMITT, Carl. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, p. 85.

⁵⁹⁸ SCHMITT, Carl. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, p. 105.

F) Precisamente esto queda demostrado cuando alguien declara que algo 'no es político', en este caso la teología; pues al definir qué es político, y qué no es político; precisamente se lleva a cabo una operación política.

Si teológico y político son dos ámbitos separados por su contenido (diferentes *toto coelo*), una cuestión política sólo se puede liquidar políticamente. El teólogo sólo puede expresar su liquidación de asuntos del ámbito político si se establece como una magnitud política con pretensiones políticas. Si le da a una pregunta política una respuesta teológica, el teólogo o está renunciando al mundo y al ámbito de lo político o está intentando reservarse influencias directas o indirectas sobre el ámbito de lo político⁵⁹⁹.

Quiero detenerme en estas cinco críticas. Es necesario decir que además de ellas, Schmitt propone una respuesta a las dos propuestas en juego por Peterson, es decir, a la del monoteísmo y a la de la paz escatológica. Aunque Schmitt es un argumentador sutil que teje muy bien sus respuestas, no hay que distraerse en tales sutilezas; porque aquí toda la respuesta descansa sobre dos supuestos, que son los que recogen las críticas anteriores. El primer supuesto es que la imposibilidad de toda teología política sería una conclusión del ensayo de Peterson. El segundo es que Peterson separaría tajantemente lo político de lo religioso, y plantearía una suerte de religión a-política. De esto dependen las cinco críticas aquí expuestas.

Las tres primeras críticas corresponden al método, son críticas completamente justas y apenas se les puede contestar, y sin embargo son poco importantes; pues todas suponen que Peterson está enunciando al final de su ensayo una conclusión, algo similar a lo siguiente: 'luego de haber mostrado las causas que me llevan a pensar del siguiente modo, concluyo que'. Pero la imposibilidad de una teología política no es una conclusión, sino un principio. Me explico, Peterson lleva a cabo dos análisis que aquí se han repasado y que Schmitt conoce bien y, como aconseja la educación escolástica, reproduce antes de desestimar. Se trata de la confrontación del dogma trinitario respecto al monoteísmo y de la paz escatológica respecto a la paz augusta. La exposición de Schmitt, en este sentido es bastante fiel y sólo se puede discutir algún detalle en la misma⁶⁰⁰. Al final del ensayo, en efecto, Peterson saca dos

⁵⁹⁹ SCHMITT, Carl. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, p. 119.

⁶⁰⁰ Menciono esto porque Nichtweiß afirma que Schmitt ha malinterpretado con cierta intención el comentario de Peterson sobre Reino y Gobierno, que también será central para Agamben. En realidad, la interpretación que da Schmitt a esto, es evidentemente contraria a lo que planteaba Peterson. Pero Schmitt lo plantea como una interpretación propia y no como una explicación de lo que planteaba Peterson. Por el contrario, la reconstrucción del argumento me parece bastante honesta y sólo discutiría un detalle menor. En el que me parece que Schmitt se equivoca, pero no es atribuible a mala intención hermenéutica. Me refiero en específico a cuando plantea que la *ekklesia* cristiana primitiva adoptó junto con otras concepciones judías la idea de monarquía divina. Esta afirmación no es atribuible a Peterson ni está en el ensayo de 1935, y tiene una explicación bastante contundente. Para Peterson el modelo de la *ekklesia* se opone al del Reino, por lo cual nunca se pueden articular *ekklesia* y monarquía; por eso razón, la imagen escatológica de Peterson no será la del Reino de los cielos, sino la de la Jerusalén Celeste. Por ejemplo. "El historiador judío Flavio Josefo no habla

conclusiones; primero que el dogma trinitario echa por tierra la perspectiva de Eusebio, y que la paz escatológica despacha por su parte, la idea de paz augusta. De modo que el cristianismo se ve liberado del imperio romano y rompe para siempre con una teología política degenerada. Hasta aquí la conclusión. Y ahora se enuncia un principio: que el evangelio no puede ser instrumento de justificación de una situación política pues eso lo degenera. Ya he citado antes el texto, pero bien vale recordarlo:

Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política⁶⁰¹.

El principio aquí es que ‘el evangelio no puede ser instrumento de una justificación política’. Esto no es una conclusión. Nunca se ha propuesto el ensayo presentar la exposición de las razones que explican por qué el evangelio no puede ser un instrumento de justificación política. Schmitt centra las tres primeras críticas en que la imposibilidad de toda teología política no se concluye del material histórico. Pero la imposibilidad de toda teología política no es una conclusión; sino un principio, una convicción teológica. Peterson ha sido especialmente peyorativo con este tipo de actividad, la ha calificado, de slogan, propaganda o ideología y la ha rechazado completamente. Hay que tomar nota de la advertencia de Peterson en la primera página del ensayo: “*mostraremos con un ejemplo la problemática interna de una «teología política» que se oriente por el «monoteísmo»*”⁶⁰². El ensayo trata sobre el monoteísmo. Schmitt se pregunta con razón: ‘¿entonces cómo concluye que *toda teología política* es una perversión?’ La respuesta es relativamente simple. No es una conclusión, es un principio, previo a todo el trabajo, un principio que se desprende no de la discusión con Eusebio, sino del campo de la teología, de lo que la teología hace, de cómo elabora sus resultados y de la forma en que llega a ellos. Es de hecho un principio teológico que Peterson no ha inventado, que existe en la teología desde el siglo XIV.

La indignación metodológica de Schmitt es justa; pues, en efecto, resulta desproporcionado pensar que este breve ensayo demuestre la imposibilidad de toda teología política. En efecto, el ensayo no hace eso; el ensayo aborda un problema puntual el del monoteísmo político. Además, el ensayo no indaga en las proyecciones analógicas con la situación de 1935, eso se lo deja mayormente a los lectores, y concluye

de «monarquía divina». Los cristianos, el nuevo «pueblo de Dios» que sustituye a los judíos, adoptaron para su *ecclesia* (sic) esta idea de unidad política y la continuaron. Su uso del concepto de monarquía es según Peterson sólo «propaganda» judía o judea-cristiana”. SCHMITT, Carl. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, p. 91. Se pueden revisar las páginas siguientes, donde se insiste en ello. En contraposición, la perspectiva de Peterson respecto a este punto puede contrastarse en PETERSON, Erik. *El Monoteísmo como problema político*, pp.31ss donde no se utiliza la expresión *ekklesia* ni se hace alude a esta significación. Por el contrario puede confrontarse la idea de *ekklesia* en contraposición a la idea de ‘Reino’ en PETERSON, Erik. *La Iglesia*, pp. 200ss.

⁶⁰¹ PETERSON, Erik. *El Monoteísmo como problema político*. En «Tratados teológicos». Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966, pp. 61-62.

⁶⁰² PETERSON, Erik. *El Monoteísmo como problema político*, p.26.

que el monoteísmo político quedó liquidado con el dogma trinitario. Pero además sitúa estratégicamente la afirmación de que la teología política es una aberración. Es interesante, pues con el tiempo, esto es lo que parece haber sido más importante en el ensayo y Schmitt lo reclama con justicia: no se deduce del Ensayo es una convicción previa de Peterson. Evidentemente las críticas sobre si esto es una conclusión válida no vienen al caso, porque esto no es una conclusión. Es un principio sobre la condición de la teología que Peterson sostiene, y que termina ganando terreno, en la teología del siglo XX.

En realidad, es bastante similar a cuando Schmitt declara que *“Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”* ¿Acaso Schmitt repasó en *La teología política* todos y cada uno de los conceptos políticos del Estado moderno con el fin de mostrar su procedencia teológica? Claro que no. Se trataría por lo demás de una investigación imposible. Aquí Schmitt está enunciando una convicción política, un principio, y no la conclusión de una investigación. Peterson, le enrostra una convicción contraria, como hemos visto junto a Nichtweiß: ‘los conceptos teológicos provienen de conceptos políticos’, y eso explica las múltiples analogías y similitudes en su ‘estructura sistemática’. El principio de Peterson es más razonable históricamente hablando; pero tampoco realiza una investigación ‘probatoria’, aunque aplica este principio permanentemente en sus ensayos y está siempre buscando el origen político de los conceptos teológicos. ¿Cómo entender estos malentendidos, o estas afirmaciones tan concluyentes y tan poco probadas, al fin y al cabo? ¿Si ni Peterson ni Schmitt están realizando ‘investigaciones probatorias’, qué es lo que hacen, cuál es el status de sus discursos, que significado y valor hay que entregarles a estos discursos sobre el poder político y la teología? No hay que confundirse, aquí no tenemos a dos estudiosos confrontando las posibilidades de conclusión de sus tesis. Aquí hay un enfrentamiento político. Peterson quiere asestarle un golpe a la *Reichstheologie* y toma uno de sus temas centrales, el monoteísmo, e intenta desactivarlo teológicamente, desfundarlo teóricamente. Por su parte, la insistencia en una teología política, busca la restauración de un régimen teológico-jurídico, que también habían buscado los pensadores católicos de la contrarrevolución. ¿Por qué insistir en esta idea de que los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos, incluso a la luz de la debilidad histórica de la misma? Hay que repetirlo, se debe a causas políticas, es necesario afirmar que la realidad política -en contra de toda evidencia- sigue siendo teológica, incluso en contra de la teología misma; porque esta es la forma de asumir un proyecto restauracionista. Atacar al liberalismo político de manera activa, mostrándole que no puede dejar de ser teológico. Esto es clave pues Peterson no es un liberal, probablemente la restauración monárquica no le molestaría mayormente. Pero aquí está combatiendo la instrumentalización de la teología. En resumen las tres críticas de Schmitt que apuntan al método de trabajo son justas, pero dejan sin tocar el asunto importante, es decir, el principio de no instrumentalización de la teología. Asumamos por un momento esto de manera inversa y concedamos que con las críticas al método de trabajo que Schmitt realizó

quedan deslegitimadas las conclusiones de Peterson, es decir, ni el dogma trinitario acaba con el monoteísmo político, ni la idea de paz escatológica con la pax augusta. Pues bien, el principio teológico enunciado por Peterson sigue incólume: no se puede instrumentalizar la teología como justificación de una situación política. En realidad para enunciar este principio no se necesita de la investigación de Peterson; pues apela al 'campo de la teología' a sus 'formas legítimas' de aplicación. Como he dicho, esto no es nuevo, se trata de una convicción teológica asentada al menos desde el siglo XIV. Otra cosa es que la teología haya seguido siendo instrumentalizada fuera de su campo, y que incluso hoy se pretendan reavivar proyectos teológico-políticos.

Por otra parte, las críticas 4 y 5, giran completamente de estrategia y en este caso Schmitt asume que se trata de un principio o de una convicción y la analiza como tal, es decir, por sus efectos. Recuerdo brevemente ambas críticas: que no se puede considerar a la teología como una esfera separada, o sea aplicar un purismo teológico y que cada vez que alguien dice que algo no es político, establece límites a lo político y realiza, con ello, una operación eminentemente política. Como se ve, no son críticas dirigidas a aspectos metodológicos de la investigación, como las anteriores, sino que apuntan a los efectos que podría tener afirmar el carácter aberrante de una teología política. Estas son críticas importantes pues analizan el principio enunciado por Peterson. Me parece, además, que son dos críticas certeras e interesantes, y estoy dispuesto a adherir a las mismas: no tiene sentido el purismo religioso a-político, pues diversos momentos históricos muestran la profunda implicación de lo religioso y lo político; y es cierto además que quien traza los límites de lo político, hace un gesto político. En ambas cosas estoy de acuerdo, y sin embargo no pueden aplicársele a Peterson, pues ambas críticas suponen que el teólogo alemán, al denunciar esta 'aberración' elimina toda relación de la esfera religiosa y la política. Esto sólo puede ser afirmado desconociendo las perspectivas más generales de su trabajo. Como hemos visto antes, esto no es aplicable a las ideas de Peterson. Lo que sucede es que Peterson considera una política eclesial. No es que asuma con candidez que lo religioso no debe tener relación con lo político; por el contrario, afirma que la iglesia debe tener un rol público y cumplir una función política en el Estado⁶⁰³. Es más, considera que la mística eclesiológica y la realidad más íntima de la Iglesia son de carácter político y que la vida eterna, es la participación en una ciudad eterna. Lo que Peterson rechaza es la instrumentalización política de la teología.

⁶⁰³ "Las innumerables analogías y reverberaciones entre una conceptualidad, por un lado, política y estatal y, por otro, escatológica y eclesial que Peterson sacó a la superficie impiden entender esa dualidad en el sentido de una separación total de campos totalmente enfrentados entre sí. Ella no significa, por ejemplo, que se deba promover, por un lado, un Estado a-religioso y con una visión del mundo completamente neutral y, por el otro, una Iglesia puramente religiosa, a-política, regida por el derecho de reunión. Peterson consideró como herejía del liberalismo la idea de que la política y la teología, el Estado y la Iglesia no tienen nada que ver el uno con la otra". NICHTEWEIß, Barbara. *Analogías y oposiciones*, 478.

Son dos críticas interesantes, lamentablemente Schmitt esperó más de treinta años para realizarlas, y Peterson ya estaba muerto como para ejercer derecho a réplica. En cualquier caso, como se ha visto, no se puede acusar a Peterson de purista o espiritualista. Peterson reclama una voz pública, pero de la Iglesia. Y aquí hay una diferencia aplastante con la teología política. Por supuesto que hay relaciones entre teología y política, y son relaciones de mutua implicación. Pero, el teólogo, propone para establecer estas relaciones un desarrollo dogmático unitario. No sólo teológico, pues teologías pueden haber muchas, sino dogmático; pues la consolidación dogmática es la solidificación de una enseñanza oficial y, por tanto, de una voz pública. Esto es lo que reclama Peterson para el protestantismo primero, y es una de las claves que lo llevan al catolicismo. Entonces, para Peterson, a una teología política se opone una política eclesial, y una visión político eclesiológica. Lo que Peterson no concede es la transformación de la teología en discurso de legitimación, borrando cualquier límite epistemológico, haciendo de la teología una suerte de doctrina del Estado, o explicación del poder político. Pero al mismo tiempo, reclama una función pública de la Iglesia en el Estado. Y en esto no hay que equivocarse, como lo recuerda su biógrafa⁶⁰⁴, Peterson está lejos de ser un teólogo progresista. Es un teólogo conservador, y no obstante se opone a la teología política, ¿de qué forma, entonces, se dan las relaciones entre teología y política, cuáles son sus implicancias? Para Peterson en esto no hay confusión. La teología es un saber creyente que tiene como destinatarios a los creyentes; pero sirve como fundamento para que la Iglesia elabore un discurso ante el Estado, a diferencia de la teología política que se concibe como un saber que el Estado usa para legitimarse a sí mismo. Esta perspectiva enfatiza la posible función crítica de la teología y su rol de influencia social, mientras que la teología política, elimina toda consideración crítico-teológica y la transforma en saber orgánico.

Es importante sostener este tipo de distinciones en la actualidad, en que, especialmente a partir de Agamben se vuelve a retomar una forma regresiva de discurso teológico, apoyada en estas convicciones schmittianas. No es cierto que los conceptos del Estado modernos sean conceptos teológicos. Por el contrario, lo que muestra la historia de la teología es, como recuerda Peterson, que los conceptos teológicos provienen de usos anteriores, muchos de ellos son conceptos originalmente políticos. Y no sólo conceptos, también ritos, gestualidad, normativas. Estos no sólo provienen de la política; sino también, de la ritualidad pagana, de la filosofía griega, de la estética germana, del derecho romano. Y en los últimos

⁶⁰⁴ "Desde su época de estudiante, Peterson negó el liberalismo religioso y todos los intentos de conciliación entre la fe y la cultura moderna como un "gran engaño" y traición. De modo que, estaba en desacuerdo con los teólogos progresistas que casi habían dado esta tarea a la asociación protestante alemana"

"Seit seiner Studienzeit lehnte Peterson den religiösen Liberalismus und alle Vermittlungsversuche zwischen Glauben und moderner Kultur als "großen Schwindel" und Verrat ab. Damit befand er sich im Gegensatz zu jenen fortschrittswilligen evangelischen Theologen, die sich, etwa in der Gestalt des Deutschen Protestantenvereins, gerade dieser Aufgabe gewidmet hatten. Zu Studienzeiten Petersons besaßen sie noch etliche funktionsfähige Operationsbasen, beispielsweise in der Zeitschrift *Christliche Welt*". NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 72.

dos siglos, a pesar de la opinión contraria de Peterson, también de las ciencias humanas. ¿Se puede hablar entonces sobre teología, en una investigación de teoría política, o siempre significa esto una amenaza, una aberración y una regresión al pensamiento restauracionista y contrarrevolucionario? Me parece que la teología debe ser tratada como cualquier otro objeto de la cultura, y es evidente que para la historia del pensamiento político es irrenunciable conocer la teoría de las dos espadas, la *civitas dei*, o las teorías de la donación del poder divino al monarca. Aunque no habría que olvidarse del profetismo, de la teoría de la soberanía popular y el derecho a rebelión o de la teoría de la autonomía de los asuntos políticos, que también son teorías teológicas con implicaciones políticas. Sólo para no cargar la balanza en favor del pensamiento contrarrevolucionario. Esto desde una perspectiva histórica, para entender las implicancias de los desarrollos políticos y sus inspiraciones teológicas. Pues, en efecto, ideas teológicas han sido inspiradoras de regímenes políticos a lo largo de la historia, aunque esa no sea su condición actual. Por otra parte, por supuesto, que se puede usar la teología como una fuente de analogías y metáforas políticas; pero con las precauciones de toda metáfora, no hay que confundir la similitud con la identidad; en este sentido una metáfora no es una teoría. Tampoco una analogía puede reemplazar la descripción singular de un hecho histórico. Se trata de apoyos didácticos. Alguien optimista, incluso un grupo o movimiento, puede sentirse inspirado por alguna idea teológica, que le sirva de apoyo a la acción y la teorización política. Pero en cualquier caso, aquello no puede ser propuesto como una teoría general para la sociedad, sino sólo como un interés particular. Finalmente por supuesto, que en la sociedad actual, la Iglesia es un actor válido que tiene un discurso teológico para validar sus convicciones sociales y políticas; pero evidentemente es una voz pública, entre otras y no puede asignársele ni a la Iglesia ni a la teología un papel preponderante por sobre otros grupos sociales, ni en cuanto institución ni en cuanto doctrina.

4.4.3. Sobre algunas formas del discurso teológico.

Uno de los temas que llevó a Peterson del protestantismo al catolicismo fue la consolidación de una dogmática o de una enseñanza unitaria. En la correspondencia con Harnack, se nota la distancia de Peterson con los movimientos del neoprotestantismo que habían recogido las tesis biblicistas de Barth⁶⁰⁵. Esta distancia también es compartida por Harnack. Ahora bien, vale la pena preguntarse por qué razones un teólogo podría preferir una teología bíblica o una teología dogmática según el caso. Al punto que quiero dirigirme es que existen diversos tipos de discurso teológico. No toda investigación teológica, ni todo discurso teológico, y mucho menos toda convicción teológica funcionan del mismo modo.

⁶⁰⁵ Ver especialmente las dos primeras cartas. PETERSON, Erik. *Epistolario con Adolfo Harnack*. En «Tratados teológicos», pp. 143.145.

El caso del biblicismo al que se refiere Peterson es muy esclarecedor. A diferencia, por ejemplo de los tratados trinitarios de la patrística, que están atravesados por los debates neoplatónicos, la teología bíblica ofrece un espacio de interpretación previo a la excesiva carga especulativa de la teología dogmática y de la patrística. Los movimientos biblicistas han enfatizado la importancia de la biblia, por considerarla entonces más pura, menos atravesada por la metafísica griega, o las sofisticadas argumentaciones escolásticas. Aunque en realidad, la teología bíblica no está exenta de influencias 'externas', sino que sus influencias son distintas, pero resultan más invisibles al público general. Los teólogos profesionales, no obstante, conocen perfectamente las influencias históricas, políticas, literarias y filosóficas que han constituido a la Escritura. Ahora bien, en contraste con la teología dogmática de los primeros siglos, es cierto que la teología bíblica parece algo bastante más simple. Pues, es necesario reconocer que la patrística tiene un status epistemológico altamente complejo, que transita sin mayores distinciones entre argumentos de la revelación cristiana y otros de las filosofías postaristotélicas y postplatonicas, casi sin mediar distinción entre los criterios de veridicción de unos y de otros. Hay que reconocer que en la patrística está siempre tal problema de la indistinción entre metafísica y teología que tiende a hacer de ambas un saber unitario. Estas indistinciones son comunes incluso hoy en ciertas tendencias teológicas y probablemente no molesten a quien está convencido de la solidez de ambas fuentes. Pero para un pensamiento filosófico coherente con las transformaciones de la cultura, resulta evidente que hoy no se puede pensar de manera indistinta la filosofía y la teología, como si ambas contaran con criterios de veridicción similares. Por ejemplo, al leer a Agustín de Hipona no se puede pasar sin ninguna precaución epistémica de los comentarios filosóficos a los comentarios bíblicos y después a las apologías frente a postulados heréticos y luego a los sermones. Agustín es un intelectual excepcional, que conoce de filosofía, pero además trabaja especulativamente con la teología, y como autoridad eclesial, además, se encarga de polemizar contra las desviaciones doctrinales, y al mismo tiempo en los sermones y las confesiones entrega recomendaciones y ejemplos para la vida diaria. Se trata de asuntos muy distintos unos a otros y no pueden ser asumidos sin medir las distinciones sobre ellos. No pude hacerlo el filósofo que se dedica a estos temas, e incluso me parece que al teólogo tampoco le conviene realizar operaciones de indistinción entre los tipos de discursos que, por ejemplo, en Agustín de Hipona operan. En la patrística, e incluso en la teología dogmática en general, operan tipos de discursos muy distintos y es necesario mantener las distinciones entre ellos.

Otro ejemplo importante de esto puede realizarse con la relativamente reciente *Centessimus annus*. Se trata de una carta encíclica del Papa, por lo tanto parte integrante de la enseñanza de la Iglesia católica. La Teología católica considera que las encíclicas son enseñanzas realizadas *ex-cathedra*. Esto quiere decir, que el Papa no realiza estas declaraciones en cuanto pensador privado; sino en cuanto Papa. Porque en efecto, un Papa puede, si así lo quiere, escribir un libro sobre diálogos con un científico, sobre

interpretaciones psicoanalíticas, o sobre la materia que le parezca y esto no constituye enseñanza de la Iglesia, sino parte de su obra como pensador privado. Pero cuando escribe o habla *ex cathedra* esto significa que lo dicho tiene un valor teológico, que lo convierte en fuente de reflexión y enseñanza. Es uno de los niveles que la teología católica considera Magisterio, y está entre lo que se considera *lugares teológicos*. Vale decir las fuentes desde las cuales se puede hacer teología: la Biblia, la enseñanza de los doctores de la Iglesia, de los Padres de la Iglesia, la liturgia, el llamado 'sentir de los fieles', etc. Volvamos a la *Centessimus Annus*, por ser un ejemplo reciente. La encíclica de 1991 está dividida en cinco capítulos, y tiene por objeto conmemorar los 100 años de la encíclica *Rerum Novarum* que inaugura la llamada 'enseñanza social de la Iglesia'. Si analizamos la encíclica hay mucho que tiene valor teológico; pero al mismo tiempo, la mayoría de lo expuesto en el capítulo 1 y 2, por ejemplo, expresa un análisis sociológico del Papa. Análisis con un valor histórico importante, pues lo realiza alguien que ha sido un testigo privilegiado de los acontecimientos del siglo XX. Pero, el valor teológico de esto es escaso, y la teología católica reconoce que cualquier teólogo u otro creyente pueden legítimamente discutir este análisis y proponer otro distinto y mejor. La razón de esto, es que ese tipo de análisis en particular no pueden ser considerados materia de enseñanza oficial de la Iglesia, sino sólo aquello que se refiere a *materias de Fe y Costumbres*, en lo que evidentemente no están comprendidos los análisis económicos, históricos, o sociológicos, que no obstante, un Papa puede realizar. Es importante tener a la vista este tipo de principios que podríamos llamar de 'epistemología teológica', es decir, la forma en que la teología reflexiona sobre los límites de su discurso, el valor veritativo de sus enunciados, y los criterios de veridicción de sus propuestas. Ésta es una herramienta epistemológica que los teólogos suelen conocer y utilizar. Es un criterio con que al menos, la teología católica se juzga a sí misma. La encíclica lo expresa del siguiente modo.

La presente encíclica trata de poner en evidencia la fecundidad de los principios expresados por León XIII, los cuales pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia y, por ello, implican la autoridad del Magisterio. Pero la solicitud pastoral me ha movido además a proponer el análisis de *algunos acontecimientos de la historia reciente*. Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los pastores. Tal examen sin embargo no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio⁶⁰⁶.

Es importante tener a la vista este tipo de consideraciones. Es cierto que fuera del ámbito teológico no suelen conocerse estos límites con que la teología se analiza a sí misma. Pero son límites que existen y es razonable tenerlos a la vista cuando se pretende retomar discusiones teológicas en forma de discurso filosófico. El argumento de un doble orden del conocimiento data de Clemente de Alejandría y su famosa

⁶⁰⁶ Juan Pablo II. *Centessimus Annus*. 3.

Disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centessimus-annus_sp.html>

analogía de los dos brazos de un mismo río, aunque tal principio fue formulado argumentalmente en los albores del renacimiento por Tomás de Aquino, y la teología católica lo afirma hoy como un elemento central de su doctrina. La encíclica *Fides et Ratio* firmada por Juan Pablo II, recuerda y afirma este principio.

El Concilio Vaticano I enseña, pues, que la verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden, ni una hace superflua la otra: «Hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia». La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un orden diverso del conocimiento filosófico. Éste, en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia. La filosofía y las ciencias tienen su puesto en el orden de la razón natural, mientras que la fe, iluminada y guiada por el Espíritu, reconoce en el mensaje de la salvación la «plenitud de gracia y de verdad» que Dios ha querido revelar en la historia y de modo definitivo por medio de su Hijo Jesucristo⁶⁰⁷.

Traigo a colación estos documentos eclesiales y estos principios teológicos, para mostrar que desde el punto de vista teológico existe una tradición, asentada y vigente, que diferencia muy bien los tipos de discursos teológicos, las formas en que operan los elementos filosóficos en tales discursos, y al mismo tiempo, el orden del conocimiento, que la teología se asigna a sí misma. Y quiero mostrar esto, porque me parece especialmente preocupante, que el trabajo de Agamben proyecte un tipo de análisis que va de la teología a la filosofía y viceversa, sin mantener estas distinciones y asignándole en la práctica un estatus a las discusiones teológicas, que ni siquiera la teología es capaz de reclamar. Existe una 'epistemología teológica', elaborada por la propia teología, que reflexiona sobre los límites de aplicabilidad de su discurso. A esto he llamado antes 'el campo de la teología', usando una expresión cercana al léxico foucaulteano; y ahora hay que hablar del 'orden de la teología' según las propias perspectivas de la teología. Me parece que los límites de este campo y este orden quedan suprimidos en la teoría teológica del poder político propuesta por Agamben y esto no es sólo retrógrado porque vuelva a resucitar las expectativas restauracionistas del catolicismo contrarrevolucionario, que por medio de una teología política querían restaurar un proyecto político soberano-monarquial; sino incluso porque la teología actual ve este proceder como un desborde inconsistente de su propio 'orden'. Aquí he tenido cuidado de no abusar analíticamente de los desplazamientos retóricos del argumento de Agamben, pero quiero traer a colación un ejemplo que permite ver la forma general de argumentación y su inconveniencia tanto filosófica como teológica. El ejemplo muestra las conexiones que Agamben ve entre las disputas de

⁶⁰⁷ Juan Pablo II. *Fides et ratio*. 9.

Disponible en < http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html>

Arrio, el concilio del 343 d.C. y el análisis del anarquismo. La cita es un poco larga, pero vale la pena analizarla en detalle.

Oikonomia y cristología son –no sólo históricamente, sino también genéticamente– solidarias e inseparables: al igual que la praxis en la economía, en la cristología el Logos, la palabra de Dios, se desarraiga del ser y se hace anárquico (de ahí las constantes reservas de muchos autores de la ortodoxia antiarriana contra el término *homousios*, impuesto por Constantino). Si no se entiende esta originaria vocación “anárquica” de la cristología, no es posible comprender ni el desarrollo histórico posterior de la teología cristiana, con su latente tendencia ateológica, ni la historia de la filosofía occidental, con su cesura ética entre ontología y praxis. Que Cristo sea “anárquico” significa que, en última instancia, el lenguaje y la praxis no tienen un fundamento en el ser. La “gigantomaquia” en torno al ser es, también y antes que nada, un conflicto entre ser y actuar, entre ontología y economía, entre un ser incapaz en sí mismo de acción y una acción sin ser (...)

(...) La fractura entre ser y praxis y el carácter anárquico de la *oikonomia* divina constituyen el lugar lógico en que se hace comprensible el nexo esencial que, en nuestra cultura, une gobierno y anarquía. No se trata únicamente de que algo como un gobierno providencial del mundo sea posible sólo porque la praxis carece de fundamento alguno en el ser, sino de que este gobierno, que, como veremos, tiene su paradigma en el Hijo y su *oikonomia*, es él mismo íntimamente anárquico. La anarquía es lo que el gobierno debe pre-suponer y asumir como el origen del que procede y, a la vez, como la meta que orienta su viaje. (Benjamin tenía razón en este sentido cuando escribía que no hay nada tan anárquico como el orden burgués; y la ocurrencia que Pasolini hace proferir a uno de los jerarcas de la película *Salo*, “la única anarquía verdadera es la del poder”; es totalmente seria.)

(...) La *oikonomia* es, así pues, ya siempre anárquica, sin fundamento, y el repensar el problema de la anarquía en nuestra tradición política sólo se hace posible a partir de la clara conciencia del secreto vínculo teológico que une gobierno y providencia. El paradigma gubernamental, cuya genealogía estamos reconstruyendo aquí, es, en realidad, ya siempre “anárquico-gubernamental”⁶⁰⁸.

Este pasaje sirve como ejemplo del procedimiento que hace pasar desde la atribución de un término en el contexto teológico, hasta su traslación para la interpretación política actual. Es un procedimiento a medias correcto. Revisemos el caso. Se atestigua el uso de una idea de ‘anarquía’ que podríamos calificar de ontológica y con la cual se califica a Cristo emanado, desarraigado del Padre. Es una idea completamente teológica, lo que está en discusión es si acaso Cristo, el Logos emanado del Padre, debe ser considerado, *anarchico*, al igual que el Padre, es decir sin un principio. Hay que llamar la atención sobre un punto, aquí el término *arché*, refiere, como en buena parte de la filosofía griega, a un principio explicativo, y en este sentido ‘anterior’. El Padre no tiene un *arché*, es decir, ‘un principio que lo explique y que no requiera el mismo de otro principio anterior’; el Padre es *anarchico*, porque es el *arché*. Y el concilio, contra Arrio, declara que el Hijo, el Logos emanado del Padre, también es *anarchico*, también es sin *arché*. Pensemos el detalle de esto. Convengamos en primer lugar que aquí hay una idea metafísica de *arché*, y no una idea política. Siempre se puede decir que las palabras comparten un núcleo de sentido, y quizás sea cierto. Pero no más cierto que el hecho de que la discusión ontológica del *arché*,

⁶⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, pp. 74, 79-80.

está muy lejos de cualquier análisis político sobre la anarquía. Son dos cosas extremadamente distintas. Por el momento sobre la anarquía política no se ha hablado, sólo quiero decir que hay que mantener las distancias sobre lo que quiere decir *anarchico* en el sentido ontológico de 'que no tiene o no requiere un principio que lo explique sino que se sustenta a sí mismo' y *anarchico* en el sentido político contemporáneo. Anotemos las diferencias.

Quiero llamar la atención sobre un segundo aspecto. Aquí, según el argumento de Agamben, 'el Padre' queda homologado con 'el Ser', de modo que 'el Logos' es emanado –*desarraigado*– del 'Ser'; y así, por esta homologación, de pronto todo esto entra en la historia del ser -y de su olvido-; y pasa a ser parte de una de las 'gigantomaquias' del ser. Precisamente una que trata entre el ser y el actuar, o entre *teología* y *oikonomia*, según la serie de paralelismos léxicos que Agamben ha estado proponiendo. Según estos paralelismos 'ser' compete a la teología y 'actuar' a la *oikonomia*; pues la Trinidad puede ser considerada de manera inmanente a sí misma -según su propio ser-; o por el contrario según su acción -su economía-. Y en tal sentido la teología académica distinguirá entre Trinidad inmanente y Trinidad económica, o lo que es lo mismo, la Trinidad entendida en cuanto a su ser y en cuanto a su acción, despliegue en la historia, relación con el mundo, etc. Así, siguiendo el paralelismo de Agamben, hablar de Ser es hablar de Trinidad inmanente a sí misma, y por tanto de teología –a veces dirá también ontología-; mientras que hablar de actuar, será equivalente a hablar de praxis, *oikonomia*, gobierno. Esta serie de paralelismos es frágil, pero aquí sólo quiero insistir en un punto: todo el problema de Arrio habla sobre 'el Padre', pero Agamben supone que esto significa hablar sobre 'el Ser', me parece además que son visibles las alusiones contemporáneas a 'la historia del ser'.

Demos un paso más. De pronto esta fractura entre ser y praxis (que, insisto, era originalmente la emanación del Hijo desde el Padre) y esta anarquía divina se vuelve el "*lugar lógico en que se hace comprensible el nexo esencial que, en nuestra cultura, une gobierno y anarquía*". Me parece que el salto argumental es evidente. Se exige al lector que asuma como correcta la homologación entre este sentido ontológico de *arché* presente en las discusiones trinitarias (aunque no sólo en ellas) y el sentido político contemporáneo de anarquía. La alusión a Benjamin, refuerza ese efecto de contemporaneizar lo que se está diciendo y finalmente la operación está realizada: No se puede pensar la anarquía ni el componente anárquico del gobierno, sino se remite a este secreto vínculo con la teología. Vínculo que como vemos más que secreto, resulta abiertamente forzado a partir de ciertos giros retóricos y ciertos juegos de palabras.

¿Dónde esto se ha salido de su orden? ¿En qué momento preciso se está fuera del campo de la teología? Es difícil señalar, pero lo que es evidente, es que no se puede atribuir una causalidad

explicativa a la teología respecto a los fenómenos políticos. Agamben lo hace porque supone que estos núcleos de contenido teológico son paradigmas, arcanos o signaturas, que vinculan con lazos ontológicos muy particulares lo político. Pero como hemos visto, la teología no cree en arcanos, por el contrario afirma la distinción de un orden teológico, de cualquier reflexión filosófica. Si atendemos a Peterson, habría que decir, particularmente, hay que distinguirlo de cualquier legitimación política. Decía que el procedimiento de Agamben es a medias correcto, pues desde el punto de vista teológico es una investigación interesante, pero debe aclarar su campo, mientras no haga aquello queda secuestrado por sus indefiniciones. ¿Está planteando una forma de filosofía política de inspiración cristiana, que además se oponga a Schmitt? ¿Realmente vale la pena insistir en la discusión con Schmitt en términos teológicos? ¿Son en realidad las opciones teológicas asumidas por Agamben las más adecuadas para un proyecto crítico? ¿Por qué intentar proponer un proyecto de este tipo como continuación del trabajo foucaulteano?

Uno de los aspectos que llama la atención del tratamiento de Agamben, es que a pesar de la importancia que le concede a las discusiones teológicas, éstas parecen remitir siempre a Schmitt. En el caso de *Homo sacer* a las discusiones entre Schmitt y Benjamin, sobre la soberanía y el mesianismo o la violencia mesiánica. En el caso de *El Reino y La gloria*, las discusiones remiten al debate entre Schmitt y Peterson sobre la inviabilidad de la teología política. Hacer que la economía política moderna dependa de esta discusión y, a través de ella, de las discusiones patrísticas sobre la teología trinitaria, parece ser una apuesta algo forzada; pero además resulta arbitrario cuando el cedazo de dichas discusiones vuelve a remitir a Schmitt como si se tratara de un paso obligado de la teología. Sin duda, el jurista alemán ha sido importante en el pensamiento político contemporáneo, pues su perspectiva ha permitido legitimar una lectura de la soberanía en clave de caudillaje y dictadura; pero resulta desproporcionado asumir sus propuestas como clave de lectura de la teología trinitaria. En primer lugar, porque los estudiosos del trabajo teológico de Peterson señalan unánimemente que la interpretación de Schmitt es equívoca o directamente malintencionada⁶⁰⁹. Y en segundo lugar, si vamos a realizar una interpretación política de la teología, el evento teológico más importante de los últimos cinco siglos es el Concilio Vaticano II. De hecho Schmitt alude al Concilio con Claridad en la segunda Teología política y lo tacha siguiendo a Barion como de una teología progresista⁶¹⁰. Ni siquiera Schmitt elude el Concilio, de modo que parece insostenible proponer una teología política sin mencionarlo. Y éste es precisamente uno de los gestos preocupantes de *El Reino y la Gloria*, si efectivamente el problema es genealógico, y se trata de revisar

⁶⁰⁹ La sobriedad de Nichtweiß hace que se mantenga en el primer juicio. Mientras que Hollerich desliza la sugerencia de que la segunda teología política realizada después de la muerte de Peterson, y blindada por tanto de toda posibilidad de réplica, abusaría directamente de la interpretación trinitaria.

⁶¹⁰ “Tal como dice la nota con que empieza este libro, nos atenemos aquí a la crítica de Barion a la teoría progresista del Estado del concilio Vaticano II del año 1968. El quinto de sus artículos sobre el concilio analiza en especial el § 74 de la constitución pastoral *La Iglesia en el mundo*. El canonista plantea dos preguntas: ¿la teoría progresista del Estado del concilio es teología política?, ¿es teología?”. SCHMITT, Carl. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. En «Teología política». Trotta, Madrid, 2009. p.72.

la historia conceptual del gobierno, y tal historia nos remite a la teología ¿cuál es el criterio por el cual un corte analítico deja fuera el Vaticano II?

Este es un tema que se puede discutir ampliamente; pero tengo la sospecha relativamente fundada de que el papel de Schmitt en la teología contemporánea es cercano a cero. Por el contrario, aquí se silencia el evento teológico más importante de los últimos 500 años, me refiero al Concilio Vaticano II (1963-1965), anterior, pero contemporáneo a la segunda teología política de Schmitt que es la que aquí está en juego. El concilio de manera explícita asume dos ideas de economía, una estrictamente teológica, como 'plan o historia de salvación' que es precisamente la idea de *oikonomia* teológica que Agamben pone en duda. Sólo a modo de ejemplo, esta idea de economía aparece en los documentos del Concilio en *Dei Verbum*, 4, 14, 15; *Lumen Gentium* 36, 55, 62. Ambas constituciones dogmáticas que tratan sobre la reforma bíblica y la idea de Iglesia que el Concilio plantea. Se trata de documentos en los que la Iglesia trata temas 'internos'. En estos casos el término economía siempre va adjetivado: 'economía de la gracia', 'economía de la salvación', 'economía cristiana', etc. La segunda idea de economía como uso y administración de los recursos, es decir, la idea moderna de economía, aparece también en el Concilio, por ejemplo, en la Constitución dogmática *Gaudium et Spes* 6, 9, 41, 60 y todos los números del capítulo III de la segunda parte titulado precisamente *La vida económico-social*. Esta constitución trata de la relación de la Iglesia con la sociedad, por lo cual se tocan temas 'externos', no tanto teológicos como de conducción. Lo mismo sucede en *Apostolicam actuositatem*, que trata sobre el rol de los laicos, números 7 y 13. Al contrario el Concilio no menciona ni una sola vez el término soberanía, ni alude a ningún principio teológico de ordenación de la institucionalidad política. En realidad un análisis detallado de *Gaudium et Spes*, particularmente de la segunda parte, en el cuarto capítulo, no deja lugar a dudas sobre la imposibilidad de cualquier teología política, en los términos que plantea Schmitt. Los principios básicos de lo planteado por el Concilio al respecto serían A) el fundamento político está en la naturaleza humana y en su condición comunitaria, ni en el ser ni el actuar de Dios. B) Aun así, las comunidades políticas no son connaturales al ser humano, como lo sería por ejemplo la familia. C) Existe una total autonomía entre el plano teológico y las estructura jurídico-políticas. D) No existe un orden político legítimo en sí mismo, aunque se rechazan las dictaduras y los órdenes totalitarios. E) Cualquier orden político se basa en la obediencia a la ley y la búsqueda del bien común, pero los ciudadanos tienen derecho a la desobediencia ante situaciones de evidente injusticia o abandono del bien común. Es cierto que este es uno de los pasajes 'progresistas' del Concilio, pero lo que quiero mostrar es que la teología política de Schmitt en este contexto es una isla. La elección de la teología como perspectiva de análisis para una genealogía económica es ya discutible, pero la elección de Schmitt como faro teológico es o arbitraria o intencionada ideológicamente.

4.4.4. Nota sobre el poder Pastoral

El trabajo de Agamben en *El Reino y la Gloria*, puede servir de complemento a la perspectiva de Foucault sobre la pastoral cristiana. Pero hay que tener cuidado con esa intención, pues la pastoral es un arte de Gobierno, no una teología; ni tampoco una normativa que se desprenda de los compendios de derecho canónico; sino ese conjunto de prácticas de gobierno.

¿Qué era, en efecto, el *ars artium*, la *techne technon*, la *episteme epistemon* antes de Gregorio Nacianceno? Era la filosofía. Es decir que mucho antes de los siglos XVII y XVIII, el *ars artium*, lo que tomaba en el Occidente cristiano el relevo de la filosofía, no era otra filosofía y ni siquiera la teología: era la pastoral. Era el arte por el cual se enseña a la gente a gobernar a los otros o se enseña a los otros a dejarse gobernar por algunos⁶¹¹.

Hay que reparar en un gesto importante para las lecturas teologizantes del biopoder. Foucault presenta la figura del pastor como el modelo de ejercicio del poder. No está interesado en el emperador ni en el rey; pues ambas figuras pueden entenderse bajo la idea del poder soberano, y el poder pastoral no es el poder soberano. El pastor no es una figura jurídica, ni pertenece tampoco a una teología metafísica como la patrística y la serie de principios que aquí se han revisado; proviene más bien de una tradición espiritualista. La literatura más interesante para entender el poder pastoral no son los tratados de teologías, sino los sermones, los diarios espirituales, las reglas monacales y conventuales, las prácticas sacramentales. Es decir, los objetos de una *pedagogía cristiana*, orientados al gran pueblo cristiano; mucho más que las discusiones de los concilios, por lo demás, sólo inteligibles para las élites eclesiales. La patrística está preocupada de las problemáticas metafísicas del neoplatonismo y de las escuelas postaristotélicas, en realidad, incluso el uso de la Biblia es más bien auxiliar. Se usa la Biblia para afirmar o apoyar una tesis filosófica ya asentada, pero la Biblia prácticamente no es fuente de temas de discusión. El poder pastoral es eclesial, pero no teológico en este sentido. Por supuesto que es un orden donde está presente lo doméstico y lo político, e incluso mucho más lo primero; pero no como dos líneas de fuerza que se distinguen; sino precisamente como lo contrario. Por esta razón puede ejercerse de manera 'capilar', según la célebre expresión de Foucault. El poder pastoral muestra una forma de poder que precisamente no admite la diferencia entre lo político y lo doméstico; y no porque sea una máquina bipolar que esté constituida por Reino y Gobierno; sino precisamente porque es algo completamente distinto, una novedad que Aristóteles no había imaginado siquiera al hablar de *oikos* y *polis*. Es decir un proceso de subjetivación, la construcción de una forma de sujeción que no es sólo legal, o moral; sino que es capaz de producir un sujeto.

⁶¹¹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*, p. 180.

4.4.5. Lo impolítico como mística de la comunidad.

El concepto de impolítico no es en modo alguno unívoco, implica una tensión con el concepto de 'lo político' y quizás requeriría una investigación prolongada como la que aquí se ha hecho respecto al concepto de biopolítica. Como hemos visto en el capítulo tercero, lo impolítico, marca uno de los ciclos del trabajo de Esposito y en términos de convicción metodológica empapa en cierto sentido todo su trabajo. Pero también hemos atestiguado las dificultades del propio Esposito para intentar describir qué es lo impolítico. Veo en realidad algunos matices importantes o líneas de fuerza que tensionan este concepto.

En primer lugar, Schmitt utiliza el concepto impolítico, aunque es un uso prácticamente casual, como se verá, pero es un uso que ve lo impolítico, como no político, o anti político. Es similar al uso que Thomas de Mann, entrega al vocablo en sus comentarios sobre Nietzsche. Ya revisaré esto.

En segundo lugar, existiría según Esposito, el proyecto y también la intuición, la posibilidad de pensar la política, fuera del binomio nihilismo-teología política, esto incluiría a autores muy diversos, agrupados en todo caso bajo una nueva idea de comunidad, que tiene sus raíces en autores como Bataille, y que luego retoma Blanchot, y Nancy. Esta idea de un comunitarismo impolítico, ha tenido cierta repercusión a nivel de comentarios.

Creo que esta tensión puede leerse como líneas de desarrollo filosóficas en base a dos líneas de fuerza políticas. Una línea de desarrollo teológico-política, que propone la soberanía y una comunidad basada sobre la identidad de la nación y otra ateológica que se le opone, y que propone una comunidad sobre la ausencia de identidad común. La primera tuvo una realización histórica, mientras que la segunda, se ve a sí misma como comunidad siempre en realización y siempre por llegar, como potencia, más que como realización. Pero creo que Foucault no forma parte de esta 'tradición francesa', tampoco Deleuze. Pues su enfrentamiento con el proyecto político del fascismo, no va por el lado de una comunidad impolítica, mística o ateológica; sino de una micropolítica y una microfísica. Es decir, no respecto a las posibles representaciones o fundamentos de la comunidad y la soberanía; sino respecto a las formaciones específicas de poder, sus mecanismos y sus estrategias, en el nivel que ni la consideración de la comunidad ni de la soberanía alcanzan, o incluso a un nivel que renuncian, el nivel de la subjetividad y de las relaciones de fuerzas, la posibilidad de formaciones colectivas de singularidad y sus luchas. Me parece que esto es precisamente la manera de concretizar aquello que de lo contrario aparece como una comunidad nunca efectuada, como puro acontecimiento, o como pura potencia.

Pero hay un tercer matiz en la idea de lo impolítico, que además es el que me resulta más atractivo. Se trata de un concepto nietzscheano de lo impolítico. Intentaré ahora trazar este panorama general y lo que me parece que son sus motivos. Se tratará en todo caso de un esquema muy resumido, sólo para intentar reconocer los senderos que han transitado las recepciones sobre el biopoder que aquí están en discusión.

Primero, no hay que olvidar, que la noción de 'impolítico' es usada por Schmitt, aunque en un sentido privativo. Lo impolítico, sería aquello que se considera no político, fuera de la esfera política. Particularmente, en teología, se trata de una posición que Schmitt impugna más de una vez, y es la suposición de que algo escape a la política. En la advertencia a la segunda edición de la *Teología Política* lo expresa del siguiente modo.

Naturalmente, en la teología protestante se encuentra también una doctrina supuestamente impolítica de Dios que lo presenta como lo «completamente Otro», al igual que para el liberalismo político correspondiente el Estado y la política son lo «completamente otro». Mientras tanto, hemos reconocido lo político como lo total y sabemos, en consecuencia, que la decisión acerca de si algo es impolítico implica siempre una decisión política, y es indiferente quién la tome y con qué fundamentos de prueba la arrope. Esto vale igualmente para la cuestión de si una teología determinada es política o impolítica⁶¹².

Agamben también toma nota de este uso, al comentar por ejemplo que para Schmitt el pueblo (alemán) es impolítico, mientras que el movimiento (nazi) lo politiza⁶¹³. Me parece que se trata de una expresión, para mostrar que nada se sustrae a la totalidad de lo político y por tanto de la dialéctica amigo-enemigo. Se trata en realidad de un concepto de 'impolítico', no equivalente a anti-político, o no-político; sino más bien a no concreto, no mundano, o incluso 'alejado de la realidad'⁶¹⁴. No se puede decir que haya un uso elaborado de lo impolítico, pero Schmitt hace uso del adjetivo *unpolitische* en una docena de ocasiones, la mayoría en *El concepto de lo político*, pero siempre de modo contrastivo. En realidad se podría decir que aquí no hay un concepto de lo impolítico, sino solo que se usa la expresión. Pero lo importante, y esto es precisamente lo que tensiona al concepto de impolítico, es que la idea de lo político en Schmitt, no tiene

⁶¹² SCHMITT, Carl. *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, En «Teología política». Trotta, Madrid, 2009, p. 11.

⁶¹³ "Schmitt se ve obligado a dar un rango constitucional al concepto de raza, a través del cual el elemento impolítico –el pueblo– es politizado de la única manera posible según Schmitt: haciendo de la igualdad de estirpe el criterio que, separando al extraño del igual decide en cada caso sobre el amigo y el enemigo" AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria*, p. 91.

⁶¹⁴ "El carácter polémico domina sobre todo, incluso sobre el empleo de la misma palabra "político"; tanto si se califica al oponente de "impolítico" (en el sentido de divorciado de la realidad o alejado de lo concreto) como si, a la inversa, alguien desea descalificarlo denunciándolo de "político" para colocarse a sí mismo por sobre él autodefiniéndose como "apolítico" (en el sentido de puramente objetivo, puramente científico, puramente moral, puramente jurídico, puramente estético, puramente económico, o en virtud de alguna pureza similar)" SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. En ORESTES, Héctor (compilador). «Carl Schmitt: Teólogo de la política» Fondo de Cultura económica, México DF, 2001, p. 181.

afuera. Por esa razón lo impolítico será el contrapunto, una forma que se sustrae a la dialéctica amigo-enemigo, allí donde Schmitt vio que nada se sustraía.

Si prestamos atención a lo que planteaba Esposito, entonces tendríamos una segunda versión de lo impolítico. Ésta quiere mostrar precisamente que Schmitt se equivoca, que no todo está subordinado a la dialéctica amigo-enemigo que Schmitt identifica con lo político. Sino que existiría la posibilidad de pensar la comunidad, fuera de este registro de lo político planteado por Schmitt. Si hacemos remontar esta perspectiva a los trabajos de Bataille, como lo sugiere al menos Esposito, habría que situar en la misma línea a Nancy, y Blanchot. No me parece que la formulación de una perspectiva impolítica sea clara en Bataille. Los textos de Bataille suman más de seiscientos en una labor incesante de más de 40 años de escritura, y se cuentan entre ellos, artículos, libros, notas en prensa, y algunos de difícil clasificación. No presumo conocer cada uno de estos trabajos. Pero teniendo a la vista los textos que me parecen principales, mirando el conjunto, y además textos de distinto tenor y época, lo que logro ver es quizás el preámbulo de algo así como lo impolítico, en tres temas. A) una dinámica sagrada en la estructura de la sociedad fascista, aunque no tanto en su representación jurídica como en su estructura psicológico-social. B) El enfrentamiento que puede suponerse con la teología al proponer una mística *ateológica* con consecuencias políticas ante la sociedad de consumo y una idea de soberanía como fundadora de la vida interior y de la singularidad de cada cual. C) la posibilidad de que la vida singular y soberana, pueda contactarse, entrar en comunión, y formar una comunidad, ya no bajo la soberanía servil, sino desde esta soberanía interior. Éste será el tema principal que retomará después Nancy en *La Comunidad inoperante*, y Blanchot en *la Comunidad inconfesable*, e incluso Agamben en *La comunidad que viene*. Una comunidad irrepresentable, sobre un vacío, una falta de obra y una ausencia, que se opone a la comunidad nacional. Esposito relaciona lo impolítico con este tipo de posturas.

Sólo incompleta la democracia puede permanecer como tal. En este caso no la salva su potenciación, sino su renuncia. O un límite, una ausencia de sustancia, de esencia, de valor. En otras palabras, justamente el ser esa forma de técnica que suprime de sí misma toda ambición por representar lo que no puede representar. Y, por tanto, que mantiene vacío el espacio imposible, irrealizable, inoperante -o, con la expresión que prefiero, *impolítico*⁶¹⁵

A) El primer tema es la fuerte oposición al fascismo, o al fascismo y el bolchevismo⁶¹⁶, aunque este último no hace gala de las justificaciones teológicas de la soberanía. Esto está presente con mucha claridad en

⁶¹⁵ ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Trotta, Madrid, 1996. p. 42.

⁶¹⁶ Se ha vuelto casi un lugar común decir que la crítica de Bataille se dirige al fascismo, sin mencionar la crítica al Bolchevismo especialmente estalinista aunque también desliza críticas a la interpretación leninista de Marx. Esto hay que matizarlo, por ejemplo en *El Problema del Estado*, hay una crítica general a las formas de expansión del Estado, tanto bolchevique como fascista. Mientras que en *La estructura psicológica del*

los dos artículos de 1933-1934⁶¹⁷: *El problema del Estado* y *La estructura psicológica del fascismo*. En el primero, porque se muestra muy claramente la indignación de Bataille ante cualquier forma de proyecto de *Estado total*, como el que representa el fascismo y también el bolchevismo. El segundo texto, aborda varios asuntos relacionados con una formulación de lo impolítico. En primer lugar la importancia de lo religioso junto con lo militar para el proyecto fascista, particularmente en lo que Bataille considera, la parte o la dimensión heterogénea de la sociedad, es decir, la que no apunta a una sociedad de masas, que sería la parte o dimensión homogénea. La 'parte heterogénea' de la sociedad es la que tiende a la singularización y aquí tenemos un doble rasgo. Por una parte el proyecto fascista anula la singularización llevando a su consumación la homogenización también presente en la sociedad de masas no fascista, y por otro lado condensa lo heterogéneo en la figura del caudillo, que aparece como lo completamente otro, lo absolutamente singular, y por tanto sagrado, divino. Son evidentes las relaciones que esto puede tener con el análisis de Schmitt, aunque, para Bataille la 'divinización' del caudillo es un efecto de psicología social, y no tanto una premisa jurídico teológica. Por otra parte Bataille tiene a la vista la constitución militar del fascismo, que no puede olvidarse. Este sería el primer elemento que autoriza a poner a Bataille frente a la teología política de Schmitt, aunque como digo, Bataille no lo haga expresamente.

B) El segundo tema, que autoriza esta relación es que Bataille planteó, un proyecto ateológico, en el sentido de una ateología inversa o de una mística. Aquí hay muchos elementos interesantes. Me parece que lo más claro, es en cualquier caso, el libro *Lo que entiendo por soberanía* de 1953. Diez años antes, *La experiencia interior* había presentado también el carácter ateológico de esta propuesta, que junto con *El culpable*, de 1944 y *Nietzsche, Voluntad de suerte* de 1945 constituyen lo que Bataille consideraba la *Summa ateológica*. No hay una lectura única posible para la serie de propuestas de este proyecto ateológico. Me parece ilustrativo hacerlo desde la intención muy clara por parte de Bataille, de substraer a Nietzsche de toda lectura fascista, de modo que el soberano es el hombre no servil, el que ha perdido su condición de siervo y ha recuperado su condición de hombre, el hombre nietzscheano liberado del dios que ha muerto, un hombre que puede realizarse a sí mismo como hombre total⁶¹⁸. Campillo en la introducción crítica a *El Problema del Estado* deduce de esto que la muerte de dios es también la muerte

fascismo, como el título lo indica se dedica principalmente al estudio del fascismo. Como este segundo texto no sólo es más extenso, sino que más rico conceptualmente, se ha enfatizado mucho más el primero.

⁶¹⁷ Estos artículos originalmente se publicaron en tres partes en los números 9, 19 y 11 de «*La critique sociale*», entre Septiembre de 1933 y Marzo de 1934. Son importantes las fechas tanto por el contexto histórico, como por la posible relación con las perspectivas de Schmitt, que es la hipótesis en juego.

⁶¹⁸ "Nietzsche soñó un hombre que no huyese ya de su destino trágico, sino que lo amase y lo encarnase de grado, que no se mintiese ya a sí mismo y que se elevase por encima de la servidumbre social. Esta clase de hombre diferiría del hombre actual, que se confunde habitualmente con una función, es decir, con una parte solamente de las posibilidades humanas: sería, en una palabra, el hombre completo, liberado de las servidumbres que nos limitan. Este hombre libre y soberano, a medio camino entre el hombre moderno y el superhombre, Nietzsche no ha querido definirlo. Pensaba con mucha razón que no se puede definir lo que es libre" BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Taurus, Madrid, 1979, p. 206.

de toda teología política⁶¹⁹. Bataille no lo plantea en esos términos, y sin embargo es cierto que aquí el concepto de soberanía se desata de cualquier vínculo divino, en que la teoría jurídica de la soberanía quisiera insistir. Se trata de un concepto de soberanía singular; pero que puede ser operacionalizado colectivamente, en una forma de 'comunismo democrático' por usar el nombre del grupo al que Bataille se suscribió entre 1931 y 1933. He aquí una forma ateológica de soberanía, pero que debe ser pensada primeramente como vida interior.

La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados, que define el derecho internacional. Hablo, en general, de un aspecto opuesto, en la vida humana, al aspecto servil o subordinado. Antiguamente, la soberanía perteneció a aquellos que, bajo los nombres de jefe, faraón, rey, rey de reyes, jugaron un papel de primer orden en la formación del ser con el que nos identificamos, del ser humano actual. Pero igualmente perteneció a diversas divinidades, una de cuyas formas es el dios supremo, así como a los sacerdotes que las sirvieron y las encarnaron, que a veces fueron uno con los reyes; la soberanía perteneció, en fin, a toda una jerarquía feudal o sacerdotal que no presentó con aquellos que ocuparon su cumbre más que una diferencia de grado. Pero además: pertenece esencialmente a todos los hombres que poseen y nunca han perdido del todo el valor atribuido a los dioses y a los «dignatarios». Hablaré extensamente de estos últimos porque exponen este valor con una ostentación que a veces corre pareja con una profunda indignidad. También mostraré cómo al exponerla la alteran. Pues nunca tendré en mente, aunque lo parezca, sino la soberanía aparentemente perdida de la que el mendigo, a veces, puede estar tan cerca como el gran señor, pero a la que, en principio, el burgués es deliberadamente el más ajeno. A veces, el burgués dispone de recursos que le permiten gozar soberanamente de las posibilidades de este mundo, pero en su naturaleza está entonces el gozar de ellos de una manera hipócrita, a la que se esfuerza en dar una apariencia de utilidad servil⁶²⁰.

En cualquier caso vale aquí, lo que se decía en *La estructura psicológica fascista* sobre la sociedad de masas. O la dimensión homogénea de la sociedad, versus lo heterogéneo o la singularización. La soberanía es un movimiento de singularización, y lo maldito en todo esto, consiste precisamente en que la

⁶¹⁹ "La «muerte de Dios» exige la muerte de toda teología política, es decir, de toda idea de soberanía nacional. Poco importa que esa soberanía sea establecida por tradición o por contrato, por vínculos de sangre o por vínculos legales. En este punto, no hay diferencia alguna entre el Estado liberal y el Estado fascista, pues ambos se remiten a la idea de soberanía nacional, a la idea de «pueblo» o de «nación». Ambos conciben la comunidad humana como una comunidad política, esto es, como una obra colectiva, como un producto histórico del propio hombre, pero también como un conjunto finito, como una comunidad cerrada en los confines de una pólis o Estado. En este tipo de comunidad, cada individuo puede reconocerse y afirmarse a sí mismo como miembro legítimo del conjunto a través de su identidad nacional con los otros". CAMPILLO, Antonio. *Introducción*. En BATAILLE, Georges. «El Estado y el problema del fascismo». Pretextos, Valencia, 1993. pp. XVIII-XIX.

⁶²⁰ BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, 1996. pp. 63-64.

sociedad se constituye como sociedad de masas, homogénea, a partir del imperativo de la producción y del consumo y queda negada la singularización⁶²¹.

C) Frente al uso que el fascismo había hecho de algunos tópicos en Nietzsche, Bataille asume que no es posible ninguna soberanía nacional, o comunidad basada en la nación. Por tanto sólo es posible una comunidad de afectos, de carácter universal. Ahora bien, esta comunidad no sólo es universal en virtud del borramiento de las nacionalidades, sino de la crisis de lo homogéneo y la comunicación de las singularidades soberanas. Se trata también de una comunidad de muerte, pues en el morir se expresa la discontinuidad, de la que la homogeneidad, la masa o la identidad colectiva quieren huir. La identidad común, la comunidad fascista, huye de la discontinuidad construyendo una continuidad en la identidad, la igual que el erotismo que pone en contacto las discontinuidades, la comunidad de las singularidades, abraza la muerte. Y la potencia de destrucción como don, o actividad sacrificial.

Si aceptamos estos antecedentes, tendríamos que en Bataille se habría formado en contra del fascismo y también en contra de la sociedad de masas capitalista, una idea de soberanía y de comunidad que se enfrenta a la idea de lo político y de la soberanía teológica propuesta por Schmitt. Aunque Bataille no usa la expresión 'impolítico', estos antecedentes serían los que justifican en autores como Blanchot, Derrida, Jean Luc Nancy, o Esposito, que el proyecto de una comunidad impolítica opuesta a lo político de la soberanía schmittiana, se haga llegar hasta las propuestas de Bataille. Parece ser, que el argumento más fuerte sigue siendo la oposición al fascismo.

Por una parte la teología política afirma una forma de poder político a partir del principio de soberanía, que se orienta en última instancia a la formación del Estado total; y que pone en juego una cierta filosofía de la historia también total, en el sentido que se trata de una historia progresista, dirigida al futuro, donde el presente esta preñado de un porvenir que equivale a la consumación de la historia; pero al mismo tiempo, que conecta con un origen remoto, incluso olvidado y oculto, pero ahora sacado a la luz, develado y, por lo tanto, que es expresión de una tradición entrañable. Las teorías de la comunidad impolítica reaccionan frente a esto, que no es sólo un proyecto teórico; sino un evento político capaz de movilizar a gran parte de la población europea, un evento político que se consuma, o que está en vías de consumación, en la primera mitad del siglo XX. En realidad la propuesta de una comunidad impolítica es una reacción antifascista, pero a diferencia del fascismo no tiene de su lado el peso político de la concreción histórica. En contra de este principio de la soberanía que se encamina a fundar un Estado

⁶²¹ *"La masa tiene las reacciones del «cuerpo social», para quien la sociedad en primer lugar debe producir. Es verdad que debe producir por un cierto número de razones, que nunca se limitan a vivir, a vivir simplemente como el sol brilla o la madera arde. Para el «cuerpo social», vivir es siempre vivir útilmente: para él, los individuos no son lo que en el universo es el rayo de sol o la llama, mirados libremente, sin tener en cuenta su efecto útil". BATAILLE, Georges. Lo que entiendo por soberanía, p. 60.*

Total, proponen una comunidad sobre la base contraria a lo que había propuesto el fascismo, es decir, ni sobre una religión, raza, o nacionalidad; sino sobre una comunión en la ausencia de algo en común. Una comunidad de afectos. No se trata sólo del principio negativo del vacío de lo común; sino la afirmación positiva de la diferencia como principio articulador de la comunidad⁶²². Allí donde el fascismo había reclamado la identidad, la uniformidad y lo común, la comunidad impolítica reclama la diferencia. Ante una filosofía de la historia total y progresista, proponen una filosofía fragmentaria y que asume la historia de manera no progresista. De manera que no hay origen identificable, sino una memoria que se pierde en lo inmemorial, y que desde lo inmemorial retorna como acontecimiento que se repite en la historia. Por eso esta comunidad de los afectos, esta impolítica de la comunidad, nunca llega a efectuarse; pero está presente siempre como potencia de efectuación. No tanto como un horizonte al que se dirige y camina la comunidad, sino como una comunidad que ya está presente y que manifiesta su potencia.

Comunidad de los que no tienen comunidad, comunidad inconfesable, comunidad sin obra. Son algunas de las formas que revisten esta reflexión impolítica sobre la comunidad.

Lo que he expuesto hasta aquí a partir de Bataille, son los antecedentes que veo como la explicación de base que llevará a Esposito a considerar que aquí se abre una línea de trabajo sobre lo impolítico en oposición a lo político, planteado por la teología política. Aunque no sería la única vía, Esposito menciona a Bataille en diversas ocasiones, pero no cierra el problema de lo impolítico en el de la comunidad, sino más bien al esfuerzo de resistir a la teología política de una parte, y de otra a la despolitización.

⁶²² Es importante entender este esquema general; pues, especialmente desde los estudios literarios se ha impuesto la consideración de este tipo de propuestas como 'postmodernistas' aludiendo a la poco feliz expresión de Lyotard a comienzos de los 80 y enfatizando algunos aspectos importantes de estas perspectivas como son ciertas formas de expresión escritas, los temas literarios, la crítica a la idea de representación y a la metafísica; pero que están lejos de explicar unilateralmente esta perspectiva general de análisis. En tal sentido es importante volver a poner sobre la mesa la expresión 'impolítico', incluso sólo para dejar de hablar de postmodernismo o de autores postmodernistas, pues el tema de la crítica a una modernidad unitaria en realidad proviene de otra tradición filosófica. Quisiera decir además, que Deleuze y Foucault, no me parece que puedan enmarcarse en este contexto de una propuesta impolítica; pues sus apuestas políticas son mucho más evidentes e históricas, se dirigen a una crítica a la sociedad burguesa, a sus mecanismos normalizadores y al mismo tiempo se articulan en luchas sociales mucho más concretas. Aunque me parece que comparten el problema de la diferencia y del sujeto como telón de fondo.

¿Qué queda de estos fragmentos de pensamiento sobre la política -Pablo, Agustín, Maquiavelo, Pascal- en la Modernidad desarrollada, en el momento en el cual en torno al nombre de Hegel parece quedar atenazada la aparente alternativa de teología y nihilismo en una verdadera 'teología de la secularización'? He tratado de responder a tal pregunta relacionando la noción de 'impolítico' con una serie de autores muy diferentes entre ellos -de la última Arendt a Simone Weil, de Elias Canetti a Georges Bataille- si bien, una vez más, todos rigurosamente externos a la 'corporación' filosófico-política. Qué se debe entender con esta expresión -o tal vez sea mejor decir: qué invita a pensar- es lo que he intentado indicar, en los límites de un lenguaje inexorablemente inadecuado, en ese primer trabajo y, con una tonalidad más teórica, en estas mismas páginas. Digamos solamente que lo que une en una misma actitud 'impolítica' a tales autores es la búsqueda, no siempre consciente pero de cualquier modo altamente problemática y radical, de una 'tercera vía' que escapa a la *repraesentatio* teológico-política sin ceder, por otro lado, a la despolitización moderna⁶²³.

Tomemos un poco de distancia ahora. Si lo analizamos en detalle ninguno de estos autores menciona siquiera el término 'impolítico'. En realidad es Esposito el que considera adecuado agruparlos bajo una misma intención, y signar sus propuestas de esta manera. Lo que los uniría sería este esfuerzo por mantener una relación entre pensamiento y política, relación que por su oposición a la teología política, sería impolítica.

Por otra parte y a partir de estas sentencias de Esposito, el análisis se ha centrado en la cuestión de una comunidad impolítica, o lo que se ha llamado también los 'comunitarismos impolíticos'. La expresión, en castellano, pertenece a Galindo Hervás⁶²⁴ quien llevó a cabo un análisis bastante interesante el 2000, fecha cercana en realidad, por los textos a los que se refiere. La expresión tiene bastante acierto, aunque exige que se haga la distancia con los 'comunitarismos' norteamericanos. Por otra parte la expresión 'comunismo' en el caso de Bataille, Blanchot o Nancy, tampoco estaría completamente fuera de lugar. Ya Campillo, en la edición de *El problema del Estado* y *La parte Maldita* de Bataille, había recogido este agrupamiento señalado por Esposito⁶²⁵. En ambos casos, Galindo y Campillo, aceptan el juicio de Esposito al respecto.

No me opongo a tal agrupación, aunque recuerdo que es un juicio externo, una tipología de Esposito, y que ni Bataille ni Nancy han ocupado la expresión, y Blanchot tampoco, al menos en *La comunidad inconfesable*. Digo esto, porque se ha asentado la interpretación de que lo impolítico es esta forma de

⁶²³ ESPOSITO, Roberto. *Confines de la Político. Nueve pensamientos sobre política*, p. 33.

⁶²⁴ GALINDO, Alfonso. *Teología política versus comunitarismos impolíticos*. En «Res pública. Revista de filosofía política». n.º6, 2000. Continuará y extenderá el análisis en su tesis doctoral homónima al artículo, leída en la Universidad de Murcia el 2003.

⁶²⁵ "Bataille mantiene una concepción similar de lo político (similar a la de Schmitt), pero precisamente por ello, y en abierta oposición al nazismo de Schmitt, afirmará la necesidad de una comunidad humana universal, infinita, radicalmente impolítica o antipolítica". CAMPILLO, Antonio. *Introducción*, p. XIX, nota a pie n.º 10. Llamo la atención aquí sobre el hecho de que Campillo parece asumir lo impolítico como antipolítico, asunto a lo que Esposito se opone.

pensar la comunidad, o el proyecto de una comunidad impolítica reuniendo los rasgos que sobre la comunidad han propuesto estos diferentes autores franceses. Así, la propuesta de una comunidad impolítica incluiría a Bataille, Blanchot, Nancy, y al menos en cierto sentido Agamben, por lo menos según lo que ha planteado en *La comunidad que viene*. Pero esto es problemático, pues como se ha visto aquí, Agamben desarrolla una justificación teológica del poder político, antagónica a la de Schmitt y bajo el nombre de una 'teología económica', pero aunque antagónica y con distinto nombre, comparten con Schmitt el mismo estatuto epistemológico y una similar 'invocación de valor' respecto al saber teológico. Agamben utiliza también alguna vez el concepto 'impolítico', pero en un sentido distinto al de Esposito, más cercano a la idea de Schmitt como 'algo que se sustrae a la política'.

La determinación aristotélica de la obra del hombre implica, pues, dos tesis sobre la política: 1) en tanto se define en relación a un *érgon*, la política es política de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) este *érgon* es, sin embargo, en último término "una cierta vida", que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda.

Éste es el legado que el pensamiento aristotélico le deja a la política occidental. Legado aporético, porque 1) liga el destino de la política a una obra, que permanece inasignable con respecto a las actividades humanas singulares (tocar la cítara, hacer estatuas, producir zapatos), y 2) su única determinación es, en último análisis, biopolítica, en tanto descansa sobre una división y una articulación de la *zoé*. Lo político, como obra del hombre en tanto hombre, se extrae de lo viviente por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítica.⁶²⁶

Como se ve, en esta cita, están presentes en cierto sentido dos nociones de lo impolítico, una potencia que se opone a cierta actividad, al *érgon*. Esto apunta a la *inoperosité*, que también será un tema importante en *El reino y la Gloria* y al mismo tiempo común a Blanchot y Nancy. Pero también lo impolítico queda signado como aquella dimensión que se sustrae a la política. En este caso designado por la vida biológica, excluida de la política según el análisis aristotélico.

Si resumimos lo que hemos planteado, aquí se estarían deslindando tres acepciones o tres formas de referirse a lo impolítico. Aquella de la que hablaba Schmitt, lo impolítico, como lo antipolítico o lo que se sustrae a la política. Aquella que propone Galindo, siguiendo a Esposito, como articulación del pensamiento de la comunidad irrepresentable, infinita, inoperante. Y finalmente una tercera que propone Esposito y que no necesariamente se identifica con la idea de comunidad, como con un proyecto deconstructivo-léxico, y que he presentado en el capítulo tercero. Lo impolítico como una forma del discurso que se opone a la idea de lo político presentada por Schmitt y que está centrada en la dialéctica amigo-enemigo y en el discurso teológico-político. El panorama cambia un poco según cómo miremos el asunto. Intentaré entregar algunas claves para ello.

⁶²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *La Obra del hombre*. En «La potencia del pensamiento. Ensayos y Conferencias» Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, p. 472.

Me parece que la interpretación de Galindo no es del todo aplicable a Agamben, o al menos a Agamben después de *La Comunidad que viene*, al Agamben teológico, precisamente por su cercanía con la teología política. No obstante, en contra de mis precauciones y para fortalecer la interpretación de Galindo, al otro lado del Atlántico, y con influencias muy distintas, Matías Saidel⁶²⁷ ha presentado una interpretación similar. Aunque centrada en Nancy, Esposito y Agamben. La separación aquí, de Bataille y de Blanchot, hay que entenderla como un esfuerzo de Saidel para vincular más fuertemente lo impolítico con lo biopolítico. En cualquier caso ambas interpretaciones enfatizan, que lo impolítico ronda en torno a la formación de una comunidad, completamente opuesta a los proyectos fascistas de la comunidad, basada en un concepto fuerte de identidad, especialmente a través de la idea de soberanía y nación.

Acepto con ciertas precauciones esta noción de impolítico como de ‘aquel pensamiento de la comunidad’ formulado en condiciones negativas como comunidad irrepresentable y que tiende vínculos desde Bataille a Esposito, e incluso con el Agamben de *La Comunidad que viene*. Pero con dos condiciones. Primero que se acepte que esta categorización es en cierto sentido externa, pues Esposito la propone, ni Nancy, ni Blanchot y menos aún Bataille la han usado. Es un matiz que equivale a decir ‘aquéll pensamiento sobre la comunidad que Esposito ha invocado bajo el rótulo de impolítico’, en vez de simplemente ‘la comunidad impolítica’, pues convengamos que ninguno de estos autores franceses implicados vio el asunto bajo este apelativo. Lo segundo, es que además de este núcleo conceptual francés ligado a cierta forma de pensar la comunidad. Esto tiene un segundo núcleo, no relacionado con pensar la comunidad, sino la política desgajada de valor y que se expresa según alcanzo a ver en el proyecto de deconstrucción del léxico político moderno. Que como Esposito ha explicado, no sólo tiene a la vista los sucesos del siglo XX, aunque con eso fuera suficiente, sino un proceso histórico más amplio. Para hablar con claridad, no se trata sólo del fascismo, sino más ampliamente, del proceso de secularización, y el papel de Nietzsche en la comprensión de este proceso.

No hay que olvidar que Esposito toma el concepto de ‘impolítico’ desde el trabajo de Massimo Cacciari y la discusión que establece con Thomas Mann, en 1978, en el artículo ya clásico *Lo impolítico nietzscheano*. Según Mann, el pensamiento de Nietzsche debe ser calificado como impolítico, en el sentido de antipolítico. Pero Cacciari en contra de esto es quien por primera vez le entrega una solidez al

⁶²⁷ La perspectiva de Saidel en esto es importante, especialmente porque ha trabajado de manera directa con Esposito durante varios años en el *Istituto italiano di Scienze umane* y también porque su perspectiva en esta materia se ha vuelto una referencia en Sudamérica, donde los discursos sobre el biopoder han tenido una amplia recepción y desarrollo. Lo más accesible es un artículo publicado en la red de investigadores latinoamericanos en biopolítica bajo el título *Reseña sobre Roberto Esposito y su mirada impolítica*. Disponible en http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/saidel_esposito_impolitico.pdf. Por otra parte, menos accesible, pero más útil es la entrevista que Saidel realiza a Esposito. ESPOSITO, Roberto. *Il munus da cui non siamo esonerati: pensare il comune nell'ambito del bios. Dialogo con Matías Leandro Saidel*. En ESPOSITO, Roberto. «Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche», Mimesis, Milán, 2012.

concepto de impolítico más allá de una acepción privativa. Nietzsche sería impolítico, precisamente porque requiere apartar la política de cualquier condición de valor.

La crítica nietzscheana es lo opuesto a la crítica de lo “político” en cuanto dis-valor. Tal crítica ya se mueve en el interior de la weberiana necesidad (necessitas no adjetivada) de la “politización”. Pero, más allá de Weber, ella se interroga sobre el significado de lo “político” en cuanto tal. No basta registrar el “suceso”, no basta oponer a los orantes en las viejas iglesias el nuevo fetichismo del “hecho”. Lo “impolítico” nietzscheano es la crítica de lo “político” en cuanto afirmación de Valores. Lo “impolítico” no es rechazo nostálgico de lo “político”, sino crítica radical de lo “político”: va más allá de la máscara de lo “político” (su desencanto, su necesidad, su ser destino) para descubrir los fundamentos de valor, el discurso de valor que aún lo funda. Su fuerza analiza, “disuelve”, aquello que también en Weber tiende a presentarse todavía como “método” totalizante de la *Vergeistigung* occidental. Lo “impolítico” no representa el valor que se libera del dis-valor de lo “político”, sino la crítica radical del ser-valor de la dimensión de lo “político”⁶²⁸.

Me parece que esto configura el tercer matiz del concepto, y en realidad el que más me interesa. Me parece que la idea propuesta por Esposito está compuesta de estos dos focos, e incluso mucho más de este segundo, toda vez que lo impolítico quiere ser para Esposito una actividad que pone en jaque los conceptos políticos de la tradición moderna. Se trata de una versión menos ‘mística’ y más deconstructiva, es decir llevar las categorías políticas a su agotamiento y así, forzar el alumbramiento de otras nuevas categorías. De este modo, el proyecto de lo impolítico no es tanto un proyecto de repensar la comunidad, sino un proyecto activo, en sentido nietzscheano, de secularización radical del pensamiento político, que incluye por supuesto la comunidad, y que tiene al fascismo político del siglo XX, como un referente polémico; pero ni el único, ni el principal. Sino toda forma de política que asuma un afuera de la política como legitimación de la misma.

⁶²⁸ CACCIARI, Massimo. *Lo impolítico nietzscheano*. En «Desde Nietzsche, tiempo, arte, política». Biblos, Buenos Aires, 1994, p. 63.

4.4.6. Lo impolítico como secularización radical.

Lo impolítico, en suma, no tiene nada de postura meramente apolítica o antipolítica, porque no contrapone a la política ningún valor trascendente o superior. Eso no es óbice para que exista una esfera externa al conflicto político y a las fuerzas que lo determinan, pero -y he aquí su elemento característico- lo impolítico rehúsa al mismo tiempo toda forma de legitimación ética, o incluso teológica, de tales fuerzas; toda tentativa de conferir valor al hecho desnudo de la política, es decir, al enfrentamiento por el poder⁶²⁹.

La teología política es un proyecto extremo en cuanto a la fundamentación de la política. Pues se trata de retomar las posibilidades de un discurso capaz de fundamentar las convicciones políticas y la ley. El movimiento opuesto es la perspectiva de lo impolítico que como hemos visto, sostiene Esposito. Me parece que se trata de un conjunto de convicciones políticas y metodológicas. Recordemos brevemente lo que he expuesto en el capítulo tercero sobre esto. A) La raíz de la argumentación es un diagnóstico: la desfundamentación y el vaciamiento de los conceptos políticos. B) Tal vaciamiento no se debe sólo a los acontecimientos del siglo XX, sino que debe entenderse como un proceso más amplio que afecta a la modernidad en su conjunto. C) Ante tal vaciamiento es necesario asumir una actitud activa de *destruktion* o deconstrucción de los conceptos políticos modernos, llevarlos hasta su agotamiento. D) Esta operación semántica, implica la reformulación de un léxico político. E) Los conceptos implicados en los discursos sobre el biopoder cumplen en cierto sentido con ambos requisitos; pues ponen en entredicho los actuales conceptos, y al mismo tiempo aportan a un nuevo léxico. Evidentemente este programa no puede realizarse, sino desde un ánimo radical y por esta razón, la perspectiva impolítica resulta en el reverso de una teología política, pero también de una filosofía política de corte moral, como las que buscan cimentar el hecho desnudo de la política sobre valores presumiblemente compartidos como los de la justicia.

La perspectiva impolítica es, en definitiva, una apuesta en dos jugadas: No existe un fundamento metafísico ni ético de la política y la política es el enfrentamiento por el poder. Ahora bien, mientras lo primero es un diagnóstico de las categorías políticas, lo segundo es un juicio sobre las formas de la política, y en este sentido es posible tomar distancia de lo segundo, aceptando lo primero. De alguna manera, es precisamente lo que hacen Negri y Hardt; pues también toman distancia de toda posible política trascendente; pero no parecen dispuestos a asumir que toda forma de la política sea sólo un enfrentamiento por el poder. De hecho, el proyecto de la *Multitud*, sobre todo en *Common Wealth*, parece la apuesta por un modo de vida en común. En este sentido, me parece razonable la perspectiva de Negri y Hardt, aunque el lenguaje y las estrategias argumentales no me convencen del todo, como ya lo he dicho. Ahora bien, es evidente que no puede plantearse el problema de la fundamentación de las

⁶²⁹ ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, Inmunidad y biopolítica*. Trad. Alicia García. Herder, Barcelona, 2009, p. 12.

categorías políticas en términos de una teología política en un extremo y el enfrentamiento por el poder en el otro. Básicamente, porque el enfrentamiento por el poder reconduce a la naturalización del principio schmittiano de lo político: la dialéctica amigo-enemigo. Veo, aquí, la necesidad de mirar la política desnuda y de elaborar una estratégica del poder sin fundamentaciones teológicas, sino políticas: pero esto implica substraerse, en primer lugar, de la dialéctica amigo-enemigo, o del enfrentamiento; y en segundo lugar, de un concepto de lo político como pura potencia. Me explico. Respecto a lo primero, no se puede negar que la dialéctica amigo-enemigo existe en la política; pero al mismo tiempo, esto no quiere decir que sea la única forma posible ni la esencialidad de la política. Me parece que en esta idea de Esposito de la política desnuda como el enfrentamiento por el poder, subyace una concesión a esta dialéctica. Por supuesto que estoy de acuerdo con Esposito sobre la inconveniencia de una teología política y en este sentido me parece más conveniente esta perspectiva de lo impolítico. Pero la condición que pone Esposito para asumir tal perspectiva, es una reedición del principio schmittiano; la naturaleza de la política sería el enfrentamiento por el poder. Es decir, si pudiéramos hacer algo como desnudar la política de sus ropajes jurídicos, éticos, religiosos, económicos, lo que nos quedaría es el enfrentamiento por el poder. Me parece que es necesario ir más allá de esto y asumir los costes de la convicción impolítica expresada: lo que revela la política desnuda es que no existe una naturaleza del poder: no existe algo así como lo político, diferenciado de la política. No se trata de ser optimista o pesimista; asumir que no hay una naturaleza de la política nos libera tanto de las ideas de fraternidad universal, como del canibalismo natural: ni buen salvaje, ni hombres lobos, ni bestias, ni soberanos. En esta misma línea, la dialéctica amigo-enemigo es una 'presuposición de naturaleza' de la política. Tal como lo son el interés personal o la tendencia a la cooperación. No hay criterio alguno que nos permita decir algo sobre la naturaleza de la política, no tenemos punto alguno de fundamentación como para decir que la base de la política consiste en la necesidad de moderar el natural interés individual, o por el contrario, que la política es la expresión de la sociabilidad y empatía natural.

No vale la pena renunciar a los dogmas teológico-políticos, para reemplazarlos por mitologemas sobre 'la naturaleza humana'. En cualquier caso, me parece que si llevamos a cabo la recomendación de Esposito en el sentido de no conferir valor al hecho desnudo de la política, hay que renunciar a la idea de una naturaleza de lo político. Esto no quiere decir, entonces, que no se pueda desarrollar una teoría de lo político, pero pone en entredicho las derivas naturalistas. El enfrentamiento por el poder, las dialécticas amigo-enemigo, también los patrones de sociabilidad y cooperación, son todas ellas condiciones construidas por nuestras propias formas de organización. Me parece que ésta sería la convicción básica de una estratégica del poder, y de una teoría impolítica. Es decir asumir los costes de la desteologización y de la desnaturalización de las categorías políticas.

Pensemos un momento en dos modelos que han intentado subvertir teóricamente esta dialéctica amigo-enemigo. En primer lugar la propuesta de Mouffe respecto al modelo agonístico para una democracia radical y en segundo lugar el proceso de verificación del principio de igualdad, propuesto por Rancière. En el primer caso, Mouffe intenta desactivar esta dialéctica amigo-enemigo donde uno debe imponerse al otro, o en su versión liberal donde es posible llegar a un consenso racional. Lo hace a través de un modelo de *Agón* donde el enfrentamiento nunca acaba, ni tampoco es posible reducir los antagonismos a un consenso⁶³⁰. De modo que el enfrentamiento amigo-enemigo, es en realidad un antagonismo de conflictos irreconciliables y siempre presentes, pero que no desembocan necesariamente en la imposición de una parte sobre otra; sino que pueden ser reconocidos precisamente como el juego de una democracia radical que implica la profundización democrática de los espacios y las instituciones políticas⁶³¹. Por otra parte, para Rancière, este proceso es en realidad la obtención de una voz pública o de una palabra que se tiene en cuenta⁶³², a través de la cual un nuevo sujeto colectivo antes inexistente, por no tener dicha voz, se hace presente y dice ‘aquí estoy, soy un igual, tengo una voz, debéis reconocerme como tal’; de modo que este proceso redistribuye en la trama social la posibilidad de ser un sujeto político⁶³³. He resumido estas dos posiciones en apenas unas líneas, para graficar cómo releen el

⁶³⁰ “Sólo si se reconoce la inevitabilidad intrínseca del antagonismo se puede captar la amplitud de la tarea a la cual debe consagrarse toda política democrática. Esta tarea, contrariamente al paradigma de «democracia deliberativa» que, de Rawls a Habermas, se intenta imponernos como el único modo posible de abordar la naturaleza de la democracia moderna, no consiste en establecer las condiciones de un consenso «racional», sino en desactivar el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. Se requiere crear instituciones que permitan transformar el antagonismo en «agonismo»”. MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 13.

⁶³¹ “La realidad social sólo adquiere forma a través de su articulación en relaciones de poder y que es ilusorio -y peligroso- creer que se podría prescindir de ello. El objetivo de una política democrática, por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática. En la proliferación de esos espacios con vistas a la creación de las condiciones de un auténtico pluralismo agonístico, tanto en el dominio del Estado como en el de la sociedad civil, se inscribe la dinámica inherente a la democracia radical y plural”. MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político*, pp. 24-25. Un resumen interesante, y de carácter retrospectivo, del planteamiento general de Mouffe puede encontrarse en MOUFFE, Chantal. *Antagonismo y hegemonía La democracia radical contra el consenso neoliberal*. En VVAA. *Pensar desde la izquierda*. Errata naturae, Madrid, 2012.

⁶³² “Hay política porque el lagos nunca es meramente la palabra, porque siempre es indisolublemente la cuenta en que se tiene esa palabra: la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta”. RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

⁶³³ “Esto obedece simplemente al hecho de que las partes no existen con anterioridad a la declaración de la distorsión. El proletariado, antes de la distorsión que expone su nombre, no tiene ninguna existencia como parte real de la sociedad. Por eso la distorsión que expone no podría zanjarse en la forma de un acuerdo entre partes. No se zanja porque los sujetos que la distorsión política pone en juego no son entidades a las cuales les ocurriera por accidente tal o cual distorsión sino sujetos cuya existencia misma es el modo de manifestación de esa distorsión (...) La distorsión política no se zanja -por objetivación del litigio y compromiso entre las partes. Pero se trata mediante dispositivos de subjetivación que la hacen consistir como relación modificable entre partes, como modificación incluso del terreno sobre el cual se libra el juego (...) Pasa por la constitución de sujetos específicos que toman a su cargo la distorsión, le dan una figura, inventan sus nuevas formas y sus nuevos nombres y llevan adelante su tratamiento en un montaje específico de demostraciones: de argumentos “lógicos” que son al mismo tiempo reordenamientos de la relación entre la palabra y su cuenta, de la

problema de la dialéctica amigo-enemigo, en una óptica completamente diferente a la usada por Schmitt, pero al mismo tiempo apelan a una lógica común. El problema no está entonces en mantener un análisis del conflicto social, o de la dialéctica amigo-enemigo, o como quiera presentársele; pues evidentemente éste es un fenómeno político importante para nuestras sociedades. Aquí no se busca eliminar este nudo problemático, sino desactivarlo en su pretendida condición natural de la política. Lo mismo que hemos dicho ahora sobre esta dialéctica, puede decirse de su contrario, de las teorías del orden, que asumen como presupuesto natural la organización de la sociedad en torno a un objetivo común, su transformación evolutiva, etc. Lo que quiero decir es que sostener un concepto de lo político como una realidad distinta de la política implica una naturalización inviable, la suposición de una lógica íntima o de una realidad más profunda que la política. Esto es coherente con la perspectiva teológico-idealista de Schmitt, pero resulta complejo hacer el juego de asumir la existencia de algo como 'lo político'. Schmitt planteó 'lo político', como realidad íntima y explicación última de la política. En cierto sentido, la lectura de Esposito puede caer en el mismo gesto, pensar lo impolítico, también como realidad íntima de la política. Aquí lo importante más allá del uso de los términos es afirmar que no existe una realidad de la política distinta a ella misma, ni lo político, ni lo impolítico. Por eso asumo aquí la idea de lo impolítico en su carácter metodológico, como una forma permanente de la investigación, que se opone a toda teología del poder. Pero creo que hay que dejar aparte cualquier naturalización que se forme en su interior y a la vez relativizar el proyecto de deconstrucción de las categorías políticas modernas. Este proyecto tiene sentido en alguna medida; pero no como proyecto total, es decir, me parece que las categorías políticas modernas -antes de lanzarse en su deconstrucción- deben ser analizadas una a una, para evaluar si vale la pena un combate para cada cual. El concepto de Mouffe de lo político, que aquí he mencionado es sin duda interesante. No obstante esta perspectiva agonística del conflicto irresoluble y no dialéctico, es la imagen inversa del concepto de lo político de Schmitt. Mouffe ha intentado precisamente aquello. Es un concepto de lo político más conveniente que el de Schmitt especialmente porque se orienta hacia una democracia radical; pero sigue suponiendo una cierta naturalización de lo agonístico. Tendríamos aquí un esquema conceptual de lo político según Schmitt y en su contraparte según Mouffe; y en una nueva contraparte lo impolítico: pero en este esquema sigue actuando la operación schmittiana de considerar una ejemplaridad, una lógica interna y permanente, que creo es necesario dejar de lado. En la política no hay dialéctica amigo-enemigo, ni consenso final, ni *agón* irresoluble, necesariamente. Todos estos aspectos son interesantes para el análisis político desde el punto de vista descriptivo-fenomenológico, pero quedan fuera de lugar si se les ontologiza como principios necesarios y excluyentes. El concepto de lo

configuración sensible que recorta los dominios y los poderes del logos y la phoné, los lugares de lo visible y lo invisible, y los articula en el reparto de las partes y sus partes. Una subjetivación política vuelve a recortar el campo de la experiencia que daba a cada uno su identidad con su parte (...) Deshace y recompone las relaciones entre los modos del hacer, los modos del Ser y los modos del decir que definen la organización sensible de la comunidad". RANCIÈRE, Jacques. El desacuerdo, pp. 57-58.

político en Rancière, me parece distinto, pues no veo una substancialización de lo político como una realidad íntima de la política. Más bien veo que con este nombre se intenta mostrar un componente de la política, siempre inmanente a ella. Ayuda, de este modo, a no confundir la política con el arte de gobierno o policía; sino que a integrar el hecho de que precisamente junto a esta policía se efectúa también un permanente proceso de subjetivación colectiva. En este esquema breve he tocado una serie de temas que retomaré más adelante. Por el momento me interesa decir tres cosas. A) Impolítico podría ser asumido como el reverso de una noción de lo político, como la presentada por Schmitt y creo que esto en cierta medida se ha hecho. Pero aquí propongo asumir esto de manera más operativa, casi como criterio metodológico que recuerda la necesaria desnaturalización de las categorías, lo que incluye por supuesto la radical oposición a cualquier teología política. Podríamos decir que asumo entonces lo impolítico como un criterio de radical y activa secularización del pensamiento político. B) Lo impolítico tal como lo presenta Esposito, en todo caso, comporta además el componente de un proyecto de deconstrucción de las categorías políticas modernas, que me parece debe ser matizado. No sólo porque dependa de la *destruktion*, y de cierta lectura de la modernidad; sino porque antes de sentenciar las categorías políticas modernas en bloque, me parece que un pensamiento más estratégico aconseja examinar los conceptos uno a uno en sus posibilidades. C) Lo impolítico –o lo político según el caso- tampoco puede ser asumido como pura potencia, imagen de la política que nunca llega a realizarse o efectuarse, pero que siempre está ahí; pues esta opción desgarraría finalmente lo que propongamos como horizonte de acción política y su concreción. En este sentido, una política, una democracia, una igualdad, una justicia, que no llegan nunca a realizarse porque son siempre potencia, en realidad no son mejores que conceptos como la vida eterna, la ciudad de Dios, o la comunidad de la ausencia. ¿Cómo apostar entonces por la cooperación, la democracia, o la paz; en vez de la violencia, la desigualdad o la dictadura? ¿Cómo proponer que una cosa es mejor que la otra?

Aquí es importante decir dos cosas. La primera es asumir, que las ideas políticas son convicciones. Creemos que la democracia es mejor que la dictadura, es una convicción política, no una afirmación de la naturaleza humana ni de la naturaleza política y menos aún una derivación de la realidad teológica de la Trinidad. Permítaseme todavía un ejemplo teológico, para deslindar la posición. Leonardo Boff había ya tomado a la Trinidad para proponer una forma de convivencia, o ‘una utopía de convivencia social’ y hemos atestiguado aquí, que del monoteísmo alguien puede deducir una teología política contraria. En su escrito sobre la Trinidad⁶³⁴, Boff sostiene cierta distancia crítica con uno de los teólogos más influyentes del siglo XX, y particularmente en lo que se refiere a los estudios sobre la Trinidad. Me refiero a Karl Rahner. Este último, resiste –aunque no llega a suprimir- la noción de ‘persona’ respecto a la trinidad;

⁶³⁴ BOFF, Leonardo. *La Trinidad, la Sociedad, y la Liberación*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1987. Para lo que aquí expongo, resultan especialmente útiles los capítulos 6 y 7. Aunque vale la pena también revisar el capítulo 5 sobre las distintas simbólicas trinitarias y los límites interpretativos de las mismas.

pues tal concepto, en el contexto moderno, implica una subjetividad y una autoconciencia, y para Rahner en Dios habría sólo una subjetividad y tres modos de subsistencia que son los modos en los que Dios se expresa históricamente con intención salvífica. De este modo, el único Dios se manifestaría salvíficamente como Padre, luego como Hijo y finalmente como Espíritu Santo. Así, la famosa división entre trinidad immanente y trinidad económica, que ha entretenido a la Patrística, e incluso a algunos contemporáneos, simplemente no existe: hay una identidad entre Trinidad immanente y Trinidad económica⁶³⁵, se elimina toda escisión entre ser y praxis, porque el ser de Dios es precisamente su praxis, el modo en que se ha manifestado salvíficamente; por lo cual, la dependencia de la teología revelada respecto a la teología natural neoplatónica queda completamente desactivada. Boff, propone que esta idea de la Trinidad no es suficiente, porque 'un modo de subsistencia', no es una idea coherente con una Teología que salga de los límites de la teodicea, y que exprese la naturaleza espiritual de Dios; por el contrario, Dios en sus tres personas trinitarias es el modelo prototípico de convivencia⁶³⁶. Boff, recuerda que la revelación muestra que la naturaleza básica de Dios es el Amor, y a esta convicción es imposible llegar a través de los debates neoplatónicos, o a través de la Teodicea. Esta naturaleza es la que queda expresada en la convivencia unitaria de las tres personas de la Trinidad. Agamben, tomará este mismo tema teológico, como hemos visto, para completar el análisis schmittiano, pero en sentido inverso, de modo que la Trinidad será el modelo para comprender el gobierno; pues la Trinidad, expresa en primer lugar un orden doméstico del cual se desprende la economía. Comunidad y convivencia, frente a orden doméstico. El planteamiento de Agamben ya ha sido revisado, y es evidente cómo estas dos interpretaciones políticas de la Trinidad, la de Agamben y la de Boff, muestran visiones completamente encontradas sobre la forma de entender la teología. Pero especialmente sobre la forma en que ésta se relaciona con las ideas políticas. Mientras para Agamben, esto es un arcano o paradigma oculto del fenómeno político; para Boff, se trata de un modelo que puede servir como inspiración para una utopía social⁶³⁷. Recuerdo ahora lo que planteaba antes, también como ejemplo, entre las posibles concepciones

⁶³⁵ Estas tesis de Rahner que aquí resumo de manera general, pueden consultarse de manera completa en RAHNER, Karl. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mystenum Salutis II*. Cristiandad, Madrid, 1977.

⁶³⁶ Ésta es una idea bastante frecuente en la teología contemporánea, en este texto Boff llegará incluso a decir que la trinidad es el 'arquetipo' de la convivencia humana. Pero no hay que descontextualizar este tipo de expresiones, en modo alguno se asemejan a la tesis de 'la teología como arcano'. Por el contrario, se trata de una propuesta de interpretación simbólica y de una 'pedagogía' analógica. "*La importancia de las imágenes reside en el hecho de que nos ayudan a mantener determinadas actitudes frente a la Trinidad en sí misma y frente a cada una de las personas. Así, cuando decimos padre o madre, repercuten en nosotros ciertas resonancias que llegan hasta lo más profundo de nuestra psique. Estamos ante arquetipos ancestrales cargados de valores, ya que están ligados a las experiencias matrices de nuestra estructuración psicológica (...). Esta pedagogía no deduce la santísima Trinidad de nuestra experiencia, al revés, a la luz de la Trinidad descubre en la experiencia humana semejanzas y analogías, que confirman la fe de que hemos sido hechos a imagen y semejanza de Dios, que es siempre trino*". BOFF, Leonardo. *La Trinidad, la Sociedad, y la Liberación*, pp. 126-127.

⁶³⁷ "*Pero más aún que de crítica, la comunión trinitaria es fuente de inspiración para las prácticas sociales. Especialmente los cristianos comprometidos en los cambios estructurales de la sociedad a partir de las*

del antagonismo, con Schmitt, por una parte y Mouffe o Rancière, por otra. Con estos dos ejemplos a la vista, lo que quiero decir es que no estamos en condiciones de negar que los sujetos expresen sus convicciones teológicas, naturalistas o morales y que las proyecten sobre el campo político. De esto se trata precisamente la historia de las ideas políticas; pero al mismo tiempo, en el momento político y filosófico que vivimos, no es posible aceptar que éstas se presenten como algo más que convicciones. En realidad el pensamiento político no puede intentar asumir un fundamento indiscutible. Ni el naturalismo antropológico o moral, ni forma alguna de teología política, pueden reemplazar en el momento presente la necesidad de elaborar un relato político colectivo que permita la vida en común.

Quiero hacer un giro en este momento hacia algo que recuerda Jean-Luc Nancy. Precisamente porque me parece que los vínculos entre Esposito y Nancy son importantes, y finalmente lo impolítico es algo así como una intuición teórica, relativamente desarrollada: pero que surge también de un cierto 'estado de ánimo' que es importante no desestimar. Las convicciones políticas, no sólo se fundan en este tipo de verdades trascendentes, valores morales, o suposiciones antropológicas. Sino que también en ciertas disposiciones más bien anímicas, existenciales y estéticas. ¿Qué implica una teoría impolítica en estas coordenadas? Voy a decirlo en los términos de Nancy, que me parece pueden resumir este tipo de situaciones que quiero reflejar ¿Cómo lo impolítico puede ser capaz de competir con los 'proyectos de sentido' que el naturalismo, el utopismo o la teología política son capaces de sostener? Aquí estoy usando el término impolítico para mis propias intenciones, y quizás esto no sea tan conveniente. Reformulo la pregunta, ¿cómo esta propuesta de entender una forma de vida en común puede vérselas con la política como proyecto de sentido? ¿Cómo esta democracia construida a partir de convicciones estratégicas y provisorias se enfrenta a una política de las verdades del ser humano, o de las verdades divinas? Pues a fin de cuentas el problema que aquí se propone no es sólo un problema epistémico. Nancy, lo recuerda pero Foucault también. El problema del fascismo es sobretodo un problema de sentido. El fascismo es una construcción política que es precisamente puro exceso de sentido. Por supuesto que ante una política de los arcanos inmemoriales o de las verdades eternas, se impone teóricamente una política de la pura inmanencia. Casi no vale la pena preocuparse hoy de cuestiones

grandes mayorías pobres encuentran en la Tri-unidad su utopía eterna. Los tres diferentes afirman la diferencia uno del otro; al afirmar al otro y entregarse totalmente a él, cada uno se constituye como diferente en comunión. En la Trinidad santa no hay dominación a partir de un polo, sino convergencia de los tres en una aceptación recíproca y en una donación mutua. Son diferentes, pero ninguno es mayor o menor, antes o después del otro. Por eso, una sociedad que se inspire en la comunión trinitaria no puede tolerar las clases, las dominaciones a partir de un poder (económico, sexual o ideológico) que someta y margine a los demás diferentes. La sociedad que puede surgir bajo la inspiración del modelo trinitario tiene que ser fraternal, igualitaria, rica por el espacio de expresión que concede a las diferencias personales y grupales. Sólo una sociedad de hermanos y hermanas, cuyo entramado social esté urdido por la participación y la comunión de todos en todo podrá reivindicar la posibilidad de ser una pálida imagen y semejanza de la Trinidad, el fundamento y el bienestar último del universo". Boff, Leonardo. *La Trinidad, la Sociedad, y la Liberación*, pp. 186-187.

teológicas, que en realidad importan a muy pocos; pero al mismo tiempo, hay que reconocer que el fundamento político más importante para la organización de la vida en común no es de carácter teórico, sino que radica en la capacidad de respuesta y de movilización que las ideas políticas son capaces de generar, y en ese ámbito, lamentablemente, las políticas del origen o del destino resultan una oferta de sentido mucho más atractiva. Frente a esto el pensamiento impolítico ha propuesto una perspectiva mística de la comunidad. En realidad se trata de una propuesta que parece capaz de colmar el problema del sentido, en términos políticos. De competir contra el atractivo del fascismo. Pero aquí hay que oponer la otra condición, que tengo hace un rato olvidada, es decir, ¿cómo proponer al mismo tiempo una forma de la política que no sea sólo potencia? Lo plantearé con el ejemplo de Mouffe, para rescatarla en cierta medida de la crítica que le he hecho a su principio agonístico. La democracia radical de Mouffe tiene una estrategia clara, intensificar las instituciones democráticas para radicalizar la democracia misma. No es sólo potencia oculta de la historia; sino que reconoce que esta potencia se inscribe y se plasma históricamente, por supuesto en forma parcial. Es algo que hoy podemos ver con más claridad: las instituciones que hace tres o cuatro décadas parecían a los discursos críticos, dispositivos de poder o síntomas y focos de autoritarismo, hoy reclaman ser defendidas: la escuela pública, los procesos de regulación del estado, el esquema de representación electoral de la población. La socialdemocracia y el estado de bienestar, que hace cuarenta años podían ser vistos como una adaptación del capitalismo y un método para mantener la estructura de producción y detener las transformaciones estructurales de la sociedad, hoy aparecen como conquistas sociales, terreno arrebatado al capitalismo, que de hecho hoy ya no es seguro y que las nuevas formas del capitalismo se esfuerzan por recuperar y reconvertir. Aquí me parece hay una tensión interesante para los proyectos de transformación política actuales: ¿Cómo llegar a formular una oferta política de sentido, que no vaya en la dirección del exceso del sentido, y de la progresión de la historia, que es la deriva fascista; pero que al mismo tiempo no proponga una política, una democracia, o una comunidad que sea pura potencia, y sólo potencia?

Quiero hacerme una pregunta en voz alta para terminar este apartado, es una pregunta simple, en cierto sentido, y al mismo tiempo central, para lo que hemos estado revisando. ¿Por qué una microfísica y no una teología del poder? Como es una pregunta hecha en voz alta no pretendo contestarla, pero tengo algunas ideas. Precisamente, para no acrecentar el carácter abstracto, fantasmal y omnipotente del poder. Por eso tampoco la mística de una nueva comunidad; sino luchas; luchas precisas y específicas. Ahora bien, el paso siguiente en una estrategia del poder va en dirección de los conceptos políticos y de las formas de resistencia, insurrección y poder constituyente, que en cualquier caso no conviene desarraigar de la dimensión histórico-institucional. Pero con todo, el problema del sentido seguirá ahí. Y renunciar a ser generador de sentido no es viable, porque vuelve frágil precisamente a la estrategia.

4.4.7. La vida política de los conceptos.

Todo concepto político posee una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que sólo se dibuja por contraste con la de la luz. Puede decirse que la reflexión política moderna, deslumbrada por esa luz, ha perdido completamente de vista la zona de sombra que recorta los conceptos políticos y que no coincide con el significado manifiesto de éstos. Mientras este significado es siempre unívoco, unilineal, cerrado sobre sí mismo, el horizonte de sentido, en cambio, es mucho más amplio, complejo, ambivalente, capaz de contener elementos recíprocamente contradictorios⁶³⁸.

He planteado aquí una forma de relacionarse con los conceptos que implica que cada uno de ellos sea una singularidad y he insistido en que son campos de batallas y ámbitos de lucha. Y que hay que tomar decisiones respecto a esas luchas, una cada vez. Por otra parte he insistido, que una estrategia del poder como condición formal de una teoría política asume el poder desnudo. Por eso me viene bien, lo que Esposito ha planteado bajo la idea de lo impolítico, y también la frase que Esposito recordaba de Simone Weil y que puede contrastarse con la de Schmitt, es decir que 'si pudiéramos ver lo que hay en el interior de nuestros conceptos políticos encontraríamos un vacío'. Schmitt veía que los conceptos políticos eran en realidad conceptos teológicos. Al menos, en alguna medida, quiere decir que los conceptos políticos guardan escondido un sentido. No veo como podría afirmarse esto, pero, me parece que en contra de Weil, podría decirse que en el centro de muchos de estos conceptos hay una necesidad. Por supuesto, una necesidad no es un contenido ni un sentido, sino todo lo contrario, una forma de vacío, una carencia; pero una forma de vacío que reclama, que insiste, que exige. Es cierto que nuestros conceptos políticos están vacíos, y desfondados, pero también es cierto que tenemos necesidad de conceptos políticos y hasta jurídicos. Esta necesidad no obstante, no apela nunca a un fondo de legitimación trascendente. Pensemos en uno de los proyectos que el propio Esposito ha comenzado, pero que mantiene sin resolver: la deconstrucción de la categoría de persona. Como es un proyecto teórico vigente y relacionado con nuestro problema de investigación, creo que ofrece el mejor ejemplo.

La historia conceptual que Esposito plantea sobre el concepto de persona es muy clara. Se pueden discutir algunas de sus apreciaciones; pero muestra bien, la manera en que el concepto de persona ha funcionado como un dispositivo naturalista, dualista y como una marca que limita al sujeto de derechos. Se trata de todo lo contrario a un nuevo discurso personalista, o como el que se plasma desde el punto de vista jurídico-político en la declaración Universal de los derechos humanos de 1948. Según Esposito tal discurso tiene como eje la idea de una *dignidad inalienable de la persona*, que en definitiva es una traducción laicizante y neutralizante de la idea de la sacralidad de la persona.

⁶³⁸ ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, Inmunidad y biopolítica*, p. 11.

Siguiendo su propuesta de inscribir un discurso impolítico y de la necesidad de una deconstrucción de la categoría de persona, denuncia el carácter eminentemente dualista de tal categoría mostrada en su genealogía jurídico-teológico-filosófica. En efecto, lo impolítico, tal como lo entiende Esposito se contrapone absolutamente a un discurso teológico político. De hecho, lo que podría considerarse el desfondamiento del discurso teológico-político es lo que constituye la necesidad básica de un discurso impolítico. El diagnóstico básico es que las categorías políticas siguen siendo categorías teológicas, trasladadas a un contexto civil, de modo que quedan en este nuevo contexto vacías. En tal sentido la categoría de persona muestra su radical disfuncionalidad, y el componente de exclusión – o de fascismo – que comporta. Primero a nivel histórico, el concepto de persona ha sido utilizado desde la antigüedad en el derecho romano, al interior del *ius personarum*, que tenía como objeto describir las esferas del derecho, donde el *pater*, aparece siempre como la única persona a cabalidad.

Sólo los *patres*, es decir, aquellos que tienen la facultad jurídica de la posesión en virtud del triple estado de hombres libres, ciudadanos romanos e individuos independientes de otros (*sui iuris*), resultan *personae* en el pleno sentido del término. Mientras, todos los demás –ubicados en una escala decreciente de valor, que desde las mujeres a hijos y a acreedores llega, finalmente a los esclavos– se sitúan en una zona intermedia, continuamente oscilante, entre la persona y la no persona o, más a secas, la cosa⁶³⁹.

Para constituirse en persona se debe estar a cargo, tener potestad sobre otros seres humanos. La persona no coincide con el concepto de hombre o de ser humano; sino con el de sujeto pleno de derechos y por tanto excluye frontalmente a múltiples sujetos: el esclavo, la mujer, los hijos; son la enumeración más clara. Pero incluso desde el punto de vista metafísico, la idea de persona está atravesada por una escisión fundamental que muestra su vocación de exclusión. Lo personal aparece como rasgo distintivo del ser humano a diferencia de lo animal. Habría entonces en el ser humano una dimensión animal y una plenamente personal. La noción de persona se muestra en este esquema como aquella dimensión separada, distinta de aquella otra dimensión más baja o menos digna que es la dimensión animal.

Esposito propone que el camino seguido de Bergson a Foucault, pasando evidentemente por Deleuze, trazaría otra posibilidad en torno al concepto de 'vida', que en Deleuze se manifestaría como inmanencia y en Foucault como resistencia⁶⁴⁰. Ya he dicho en el tercer capítulo que no comparto esta interpretación

⁶³⁹ ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*. En «El dispositivo de la persona». Trad. Heber Cardoso. Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 20.

⁶⁴⁰ "...si en Deleuze –conforme a la genealogía bergsoniana– la vida se remite sólo a sí misma, al propio plano de inmanencia, en Foucault es tomada en la dialéctica de sometimiento y resistencia frente al poder. Mientras que en el primer caso el punto de llegada es una especie de afirmación filosófica de la vida –mucho más radical que en las filosofías de la vida que signaron las primeras décadas del siglo XX en clave a veces histórica, fenomenológica o existencialista–, en el segundo se delinea el perfil más agudo de aquello a lo que aquí se le

vitalista de Foucault, y que en Deleuze tiene sus matices. No obstante, asumiendo lo anterior, para Esposito, el concepto de persona insuficiente como instrumento político, requiere ser reemplazado por esta idea de vida, singular y en cuanto especie. En tal remplazo, la fuerza de la existencia impersonal negada por la idea de persona pero presente en la idea de vida, puede servir de instrumento para la formulación de una biopolítica afirmativa. Es decir no un poder que se imponga sobre la vida; sino una política para la vida y que afirme la vida. Todavía puede hacerse una lectura humanista de la propuesta anterior si el lector reemplaza vida por persona o sujeto, de modo que tal política afirmativa no sea una política sobre –que se imponga– a los sujetos o las personas; sino para los sujetos o las personas. Esta traducción humanista de la política afirmativa debe tener en cuenta, en todo caso, que esto implica asumir la condición o rasgos impersonales (el cuerpo, la animalidad, los instintos, etc.) negados, según el análisis de Esposito, por la noción de persona. Este sería el proyecto de una filosofía de lo impersonal, que desactive el dispositivo de la persona en favor de una afirmación de la vida. Pero quiero recordar, un momento, el pasaje al que alude Esposito a propósito de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

No es nada sorprendente que el lenguaje de la persona haya experimentado un momento de particular desarrollo a fines de la Segunda Guerra Mundial, hasta tornarse en el eje de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Se trataba de una reacción contra el intento, puesto en práctica por el régimen nazi, de reducir al ser humano a su desnudo componente somático, por otra parte interpretado en clave violentamente racial⁶⁴¹.

No quiero transformar la declaración de los derechos humanos en un criterio absoluto. Pero muestra una dinámica interesante. ¿Qué sucede allí donde declaramos nula la noción de persona y su consecuente sacralidad o dignidad dependiendo de la versión más teológica o laica que de ella tengamos? Estoy de acuerdo con el análisis de Esposito. Es más, podemos sumarle aquello que proponía Foucault sobre la relación entre la *patria potestad* y la soberanía, de modo que la categoría de persona podría ser el vehículo principal que funda jurídicamente el poder de soberanía como poder de muerte. Pero frente a su desfundamiento teórico hay que oponer su valor estratégico. Me refiero a la necesidad política que justifica la declaración de derechos humanos. Es decir, los sucesos de los campos de concentración especialmente, aunque también la bomba atómica, muestran una capacidad de exterminio de tal magnitud, que son la evidencia máxima del absoluto desmantelamiento de algo así como la noción de persona, dignidad humana, sacralidad de la vida o derechos universales. El argumento de Esposito, y toda la declaración de 1948, muestran la absoluta necesidad política de estas nociones. Esto es

ha conferido el nombre más comprometido de «biopolítica». Lo que queda por pensar, una vez señalada la diferencia, es la posible conjunción de estas dos trayectorias en algo que podría transformarse en una biopolítica afirmativa, ya no definida por el poder sobre la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder de la vida”. ESPOSITO. Roberto. *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, p. 52.

⁶⁴¹ ESPOSITO. Roberto. *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*, p. 13.

precisamente el primer elemento a destacar de la cita anterior: que el personalismo filosófico primero, y luego la declaración universal de derechos humanos, hayan acudido a la condición de inviolabilidad de la persona no son ni hechos aislados, ni una casualidad; sino una reacción ante el exterminio, el horror y la muerte políticamente organizada. La principal objeción que puede hacerse a la propuesta de Esposito es que precisamente al eliminar este tipo de nociones, el fascismo queda a la vuelta de la esquina. ¿Qué sucede si decididamente declaramos los derechos humanos como algo sin fundamento y mucho menos universal? No es necesario especular demasiado, Esposito nos remite a uno de los episodios históricos - aunque no el único ni el más importante- que señala al centro de la cuestión. El problema de la noción de persona, o de derechos humanos, no es su explicación última; sino su necesidad política, y en tal necesidad radica su fundamento, no en una pretendida noción de naturaleza, esencialidad o en otro supuesto metafísico o teológico. El fundamento de la noción de persona y la afirmación -ya sea de su dignidad o sacralidad- es su necesidad política. Por tanto cualquier propuesta que quiera remplazar esta idea, es importante que tenga a la vista la dimensión en la que el fundamento de tal noción se mueve. No basta con que una noción política tenga un fundamento teórico dudable, pues la vida política de los conceptos tiene otros elementos además de su composición teórica.

Aquí nos encontramos con un problema importante que puede mirarse desde la ya oxidada ontología de los fundamentos, y evidenciar esto como un síntoma de la 'desfundamentación de occidente', o según la perspectiva que aquí he escogido bajo la noción general de una estrategia del poder. Así como es necesario reconocer que los conceptos admiten disputas de sentido, y que en su interior y en torno a ellos se generan luchas muy identificables. También hay que reconocer que los conceptos tienen una vida política distinguible de los desarrollos teóricos que crecen en torno a ellos. Esa vida política también los constituye. Por lo tanto, aunque podría ser tentador dilucidar el problema de la teología política y de lo impolítico, como una elección entre un discurso que intenta sacralizar la política y otro que apuesta por su desfundamentación radical; en realidad esta forma de ver el problema lo ontologiza en exceso y deja de preguntarse por lo principal que es precisamente la vida política de estos conceptos. Ante conceptos como persona, democracia, derechos humanos, justicia, igualdad, e incluso soberanía, ¿qué disputas precisas se están jugando? Independientemente que consideremos una categoría como desgastada, erosionada, o incluso desactivada teóricamente, hay que preguntarse al mismo tiempo, qué necesidad tenemos de ella, qué efectos jurídicos y políticos pone en circulación, qué posiciones defiende, qué hay en juego.

4.5. LA SOCIEDAD ULTRADISCIPLINARIA.

4.5.1. Introducción

Una de las características interesantes de los discursos sobre el biopoder ha sido su rápida difusión. Esto no siempre es fácil de explicar. Por supuesto que está relacionado con que el concepto de biopolítica ha sido recogido por autores de circulación mundial y altas ventas. Pero también el hecho de que cuente con una batería léxica abultada, vuelve a estos discursos atractivos. Pues las prácticas investigativas actuales exigen que siempre se estén incorporando conceptos nuevos, bibliografía recién publicada, marcos teóricos novedosos. Recuerdo la desazón de un profesor que conocí bastante especializado en Agustín de Hipona, al que le exigían en los formularios de financiamiento para su investigación, que al menos el 90% de la bibliografía tuviera menos de diez años. A esto hay que sumar que se ha estandarizado en la producción investigativa universitaria el formato de *paper*, que en la práctica elimina los debates conceptuales y favorece las definiciones operativas. En este esfuerzo muchos investigadores realizan recolecciones más bien léxicas, de modo que no es difícil encontrar estudios que utilizan conceptos del repertorio aquí trabajado, como si fuesen conceptos unitarios, sin diferencias teóricas o distancias políticas. Como si fuesen conceptos 'técnicos' que nombran un fenómeno bien distinguible de otros, y por supuesto como si fuesen aceptados por igual por todos los interlocutores.

En esta línea se pueden encontrar las definiciones más extravagantes del biopoder o de la biopolítica, usualmente resultado de mezclar los planteamientos de un texto con otro, sin los debidos cuidados hermenéuticos. Más allá de las definiciones curiosas, quiero detenerme aquí en la imagen del biopoder como una ultradisciplina. Porque, de esta imagen, no se liberan completamente los discursos que hemos revisado. Me parece que *el campo de concentración* propuesto por Agamben y la *Sociedad Mundial de Control*, propuesta por Hardt y Negri, son dos de las imágenes asociadas al biopoder que han contribuido al imaginario distópico ultradisciplinario. Imaginario en que el biopoder resulta algo así como una nueva versión de las sociedades disciplinarias. Versión mejorada, sofisticada y por supuesto más efectiva de las disciplinas.

Me parece que revisando el itinerario de los trabajos de Agamben y Negri, tanto 'la sociedad mundial de control' como 'el campo de concentración', resultan imágenes muy tempranas y a la larga poco importantes. Por ejemplo, la sociedad mundial de control es una de las caracterizaciones de *Imperio*, pero una entre otras, y después será bastante olvidada por Negri y Hardt. En el caso del *campo de concentración*, Agamben, lo sitúa como el paradigma biopolítico de la actualidad en *Homo Sacer I*. Pero en la medida que avanzamos en los textos de Agamben, nos damos cuenta que existen otros paradigmas, y que esta tesis inicial queda bastante relativizada con el tiempo, aunque Agamben no renuncie a ella explícitamente. Digo esto porque no hay que hacer de estas dos imágenes un ejemplo del resto del trabajo de estos pensadores, hay cosas más interesantes en cada uno de ellos. No obstante, al ser imágenes tempranas han colaborado a forjar la idea de una cierta distopía ultradisciplinaria. Estoy convencido que los discursos sobre el biopoder se vuelven más fructíferos para una ontología crítica del presente y de nosotros mismos, en la medida que nos libramos de esta idea de una ultradisciplina informática, con cámaras de vigilancia y chips biométricos. O ante la imagen burda de que las nuevas carreteras son como las alambradas de los campos de concentración.

Para graficar la posición, voy a citar dos ejemplos de esta visión, provenientes del mundo académico.

El sistema actual de sujeción, al que Deleuze llama "sociedad de control", que reemplazaría a las sociedades disciplinarias del pasado estudiadas por Foucault, está aquí hiperbolizado y maximizado. El control cibernético e informático, "posmoderno", que agrega al disciplinamiento moderno y a la producción de cuerpos dóciles, el de la mente y el espíritu en una segunda etapa que sigue a la fragmentación, forma la barrera infranqueable del omnipoder representado en Ygdrasil, que no admite exterior⁶⁴².

A medida que pierde fuerza la vieja lógica mecánica (cerrada y geométrica, progresiva y analógica) de las sociedades disciplinarias, emergen nuevas modalidades digitales (abiertas y fluidas, continuas y flexibles) que se dispersan aceleradamente por toda la sociedad. La lógica de funcionamiento vinculada a los nuevos dispositivos de poder es total y constante, opera con velocidad y en corto plazo. Su impulsividad suele ignorar todas las fronteras: atraviesa espacios y tiempos, devora el "afuera" y fagocita cualquier alternativa que se interponga en su camino. Por eso, la nueva configuración social se presenta como totalitaria en un nuevo sentido: nada, nunca, parece quedar *fuera de control*⁶⁴³.

Como se ve, en ambos casos, se ocupa esta idea de la sociedad de control para realizar un diagnóstico sobre el mundo contemporáneo. Las asociaciones más fuertes se relacionan con lo cibernético, las tecnologías digitales o tecnologías de la información y las posibilidades de control total, que estas tecnologías ofrecen. Se trataría de una '*configuración totalitaria*' y de un '*omnipoder*'. No quiero juzgar los

⁶⁴² ARECO, Macarena. *Más allá del sujeto fragmentado: las desventuras de la identidad en Ygdrasil de Jorge Baradit*. En «Revista Iberoamericana». Vol. LXXVI, Núm. 232-233, Julio-Diciembre 2010, p. 844.

⁶⁴³ SIBILIA, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. FCE, Buenos Aires, 2005, p. 27.

diagnósticos, eso es parte de otra discusión. Pero aquí se ocupa una hipertrofia de la sociedad de control. Los elementos cibernéticos, en realidad son secundarios para la idea de sociedad de control, y por supuesto que el discurso no dice algo así como 'nos encaminamos al totalitarismo o al omnipoder y he aquí los signos de ello'. Por el contrario, si nos tomamos en serio las perspectivas de Deleuze y de Foucault, deberíamos desconfiar radicalmente de la categoría de totalitarismo, como categoría política; pues esta categoría funcionó de manera histórica con un objetivo político bien definido, al menos en Europa, conjurar al mismo tiempo los espectros del estalinismo y el fascismo como dos facetas de una misma realidad. De modo que, durante todo el siglo XX, la idea de totalitarismo funcionó como legitimación ideológica de la guerra fría. Hoy probablemente vemos el recurso inverso: 'esta falsa democracia que vivimos es en el fondo totalitarismo'. Quizá lo más razonable sería desactivar la relación entre estas categorías. Esta hipertrofia cibernético-totalitaria, no es sólo una deriva literaria posible; sino un uso que se le ha dado en la discusión académica que aquí atestigo. Creo que en esto, le cabe responsabilidad a Hardt y Negri y también a Agamben, porque cierto germen, y a veces un poco más que un germen, de esta hipertrofia está presente al menos en sus aproximaciones iniciales.

Aquí presento dos discusiones que quieren tomar posición frente a la idea de un biopoder ultradisciplinario, mi intención con ello es resituar el problema del biopoder en relación a las democracias neoliberales, la racionalidad gubernamental y la importancia central de los dispositivos económicos. Lo cual a mi juicio implica renunciar a una imagen ultradisciplinaria y volver a repasar lo que planteaba Foucault sobre la biopolítica neoliberal.

4.5.2. Visiones de las sociedades de control.

Ya me he acercado explícitamente a la idea de sociedad de control, al tratar las propuestas de Deleuze, y luego también al tratar los trabajos de Hardt y Negri. Y además al menos gran parte del segundo capítulo también trata sobre el mismo tema, si se asume la hipótesis que aquí he planteado vale decir, que sociedad de control, es otra forma de decir gubernamentalidad o seguridad. Probablemente sea una forma que retóricamente tiene mayor potencial crítico. Pero también es una forma que ha alcanzado una vida propia, incluso al margen de la idea de gubernamentalidad. Creo que en el vocabulario filosófico-político actual, 'Sociedad de control' ha llegado a significar algo completamente distinto a gubernamentalidad y se ha vuelto algo así como la imagen de una sociedad ultranormalizadora o ultradisciplinaria. Esta imagen, bastante simplificada me parece que se debe principalmente al desliz de Michael Hardt, aunque el desliz debe ser compartido solidariamente por Negri. No he querido tratar esto en capítulos anteriores, que han tenido un carácter más descriptivo. Sin embargo parece de justicia detenerse en este punto a manera de discusión.

Requiero hacer dos advertencias. A) Me refiero principalmente a Hardt y secundariamente a Hardt y Negri; pues si bien trato algunos de sus planteamientos conjuntos, en algunos de los giros principales, aludo a textos de Hardt en solitario. B) No intento aquí formular una ecuación del tipo: Deleuze leyendo a Foucault y Hardt leyendo a los anteriores. Para luego intentar determinar quién leyó bien, y quién leyó mal. Es evidente que Hardt no conocía los cursos del Colegio de Francia, por lo demás, esto es consistente con lo que he planteado desde el principio. Si algún efecto polémico puede buscarse aquí, está más orientado a desactivar las consecuencias de seguir pensando en lógicas ultradisciplinarias como expresiones del totalitarismo, y reconducir la imagen de las sociedades de control a pensar la gubernamentalidad neoliberal.

Lo que Foucault construyó implícitamente (y Deleuze y Guattari propusieron explícitamente) es la paradoja de un poder que, mientras unifica e incorpora en sí mismo todos los elementos de la vida social (y, por lo tanto, pierde la capacidad de mediar efectivamente entre las diferentes fuerzas sociales) revela al mismo tiempo un nuevo contexto, un nuevo ámbito de máxima pluralidad e incontenible singularización: el ámbito del acontecimiento⁶⁴⁴.

Hardt y Negri utilizan la idea de una *sociedad de control mundial*, para intentar describir el Imperio. Hardt lo declara con elocuencia, en un texto que escribe en solitario⁶⁴⁵. Ahora bien, en tal caracterización se muestra a la sociedad de control, más como una proyección mundial de las sociedades disciplinarias, que como una salida de las mismas. La sociedad de control sería algo así como la sociedad disciplinaria llevada a su máxima expresión, con elementos distintos, por supuesto, el más notorio es que se extiende más allá de los lugares de encierro.

En este sentido la sociedad de control podría caracterizarse por una intensificación de una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, a diferencia de la disciplina, este control se extiende mucho más allá de los lugares estructurados de las instituciones sociales, a través de redes flexibles y fluctuantes.⁶⁴⁶

De este modo, la *sociedad de control*, aparece como un refinamiento de la sociedad disciplinaria, una sociedad disciplinaria más sofisticada e intensa, y a la vez paradójicamente más flexible, más tolerante, más fluctuante. Esta 'flexibilidad' de la sociedad de control queda explicada por algo que Deleuze había apuntado en el *Post-scriptum*: la crisis de las instituciones de encierro que eran propias de la sociedad disciplinaria. "*Estamos entrando en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino*

⁶⁴⁴ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio; *Imperio*, p. 46.

⁶⁴⁵ "Lo que quiero sugerir es que la forma social que toma este nuevo imperio no es más que la sociedad de control mundial". HARDT, Michael. *La sociedad mundial de control*. En «Gilles Deleuze una vida filosófica». Trad. Ernesto Hernández, Ebook editado por Euphorion/Sé Cauto, Medellín-Cali, 2006, p. 151.

⁶⁴⁶ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio; *Imperio*, p. 38.

mediante un control continuo y una comunicación instantánea”⁶⁴⁷. Ahora bien, esto para Hardt y Negri no implica una eliminación del encierro; sino, su desborde a nivel mundial. Ese *control continuo* del que hablaba Deleuze, para Hardt y Negri representa un gran encierro *sin afuera*. Este diagnóstico de Hardt-Negri –‘ya no hay más afuera’- también estaría cimentado en la idea de sociedad de control.

En resumidas cuentas, la crisis significa que hoy los recintos que solían definir el espacio limitado de las instituciones se han derrumbado, de modo tal que la lógica que alguna vez funcionó principalmente en el interior de los muros institucionales ahora se expande por todo el terreno social. Lo interior y lo exterior se han vuelto indiscernibles⁶⁴⁸.

Se produce una situación interesante, ante la idea de que los viejos encierros se han roto, muchos podrían lanzar vítores a la nueva sociedad emancipada, o en vías de hacerlo. Evidentemente, no es lo que hace Deleuze, ni tampoco Hardt y Negri. Pero entre ambos análisis hay algunos matices de mucha importancia. Deleuze ve el remplazo de la lógica disciplinaria, por una forma distinta de control, un control continuo. En cambio Hardt y Negri, acentúan el cambio de lugar; las paredes de los lugares de encierro limitaban la lógica disciplinaria a su interior, por lo cual era posible un adentro y un afuera; ahora que tales límites entran en crisis, la lógica disciplinaria del encierro se extiende sin límites y se adapta. El matiz es importante, para Deleuze se trata de un cambio en la lógica de control, para Hardt y Negri es un cambio en los límites de aplicación de dicha lógica. Se trata de una diferencia importante, especialmente si se no se tienen a la vista los desarrollos más generales sobre el biopoder. Aquí el encierro desbordado más allá de las instituciones, la eliminación del afuera forman precisamente la imagen de un poder total. Ciertamente esa no es la idea general de Hardt y Negri respecto al imperio. El imperio es global, pero bajo ninguna perspectiva un poder total, por el contrario desde el primer momento se presenta a la multitud como contrafuerza. Sin embargo la manera de plantear aquí la sociedad de control induce a la interpretación de un poder total. Me parece que se trata un poco con liviandad la categoría.

La idea de *sociedad de control* que se presenta en *Imperio*, tiene un vínculo de dependencia con el *Post-scriptum* de Deleuze⁶⁴⁹. Pero, se trata de un vínculo paradójico. En buena medida la paradoja se explica

⁶⁴⁷ DELEUZE, Gilles. *Control y Devenir*. En *Conversaciones*, Trad. José Luis PARDO, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 243

⁶⁴⁸ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio; *Imperio*, p. 186. Hay que recordar nuevamente lo que he dicho en el capítulo segundo sobre la dinámica *inside-outside* como clave de lectura de *Imperio*; y los problemas de traducción que ahí he señalado en la versión de Paidós.

⁶⁴⁹ En términos más generales la relación no es sólo con el *Post-Scriptum*. En general *Imperio* recoge muchas de las categorías deleuzianas y a veces se acerca a su “tonalidad” discursiva. Ideas como Multitud, desterritorialización, la alusión a Kafka, la figura del topo y la serpiente, la idea de máquina o producción, virtualidades, nomadismo, entre otras. Es decir, integra un léxico deleuziano. Probablemente un lector experto podrá discutir la pertinencia o el correcto uso del mismo; pero la presencia de tal léxico es fuerte, al igual que cierta forma de construir discurso. Podría decirse, entonces, que es posible apreciar la presencia tanto de una semántica como de una sintaxis que tiene inspiración en Deleuze.

por cierta ausencia de Foucault. Según Hardt, Foucault pensó las sociedades disciplinarias, pero no su paso a la sociedad de control; a lo sumo, en Foucault estaría implícito tal asunto, cuestión que sólo se hará explícita en Deleuze; así lo plantea con suma claridad y cierta suspicacia en un texto-homenaje a Deleuze.

Deleuze nos dice que la sociedad en la cual vivimos hoy es la sociedad del control, término que se remonta al mundo paranoico de William Burroughs. Deleuze afirma seguir a Michel Foucault cuando propone esta visión, pero hay que reconocer que es difícil encontrar, en la obra de Michel Foucault (en libros, artículos o entrevistas), un análisis claro del paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. De hecho con el anuncio de este paso, Deleuze formula, después de la muerte de Foucault, una idea que no se encuentra expresamente formulada en su obra.⁶⁵⁰

Hardt desliza la sugerencia de que la relación de esta idea con la propuesta de Foucault sería dudosa. Es evidente la desconexión. La formulación de una sociedad de control en *Imperio*, sería una recepción sin Foucault. O al menos sin el análisis de Foucault sobre el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, pues en efecto en muchos otros aspectos Foucault está muy presente. Imperio y también los textos posteriores tienen múltiples referencias en tal sentido. ¿A qué se debe este particular tropiezo? En realidad, Foucault no utiliza la expresión 'sociedad de control'; aunque utiliza fórmulas similares como *sociedad de seguridad*, y en general analiza un modelo de poder que nace desde la idea de seguridad, que de hecho sería para Foucault un modelo distinto al de las sociedades disciplinarias. Sólo se puede suponer entonces que estos análisis son pasados por alto por Hardt, y será momento de devolverle la suspicacia. En contraposición a lo que afirma Hardt, Deleuze insistirá en que Foucault piensa la salida de las sociedades disciplinarias, aunque sería necesario despejar en qué modo. Trataré ambos temas por separado

A.- Foucault utiliza la expresión *Sociedad de seguridad*, tan sólo una vez, en *Seguridad, Territorio, Población*. Con todo, se trata de una cuestión interesante, pues se pregunta sobre la factibilidad de considerar una posible sociedad de seguridad.

¿Podernos decir que en nuestras sociedades la economía general de poder está pasando a ser del orden de la seguridad? Querría hacer aquí una suerte de historia de las tecnologías de seguridad; tratar de ver si se puede hablar realmente de una sociedad de seguridad. Sea como fuere, al hablar de sociedad de seguridad querría simplemente saber si hay, en efecto, una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o, en todo caso, está dominada por ella⁶⁵¹.

⁶⁵⁰ HARDT, Michael. *La sociedad mundial de control*, p. 151.

⁶⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*, pp. 26-27.

Curiosamente, Foucault no vuelve a utilizar la expresión 'sociedad de seguridad'; aunque lleva a cabo el ejercicio prometido, es decir, logra mostrar una cierta historia de las tecnologías de seguridad, y cuál es su lógica y racionalidad dominante. Recuerdo brevemente el itinerario de Foucault que hemos revisado. Ya en *Hay que defender la Sociedad* Foucault había opuesto los mecanismos disciplinarios, a los mecanismos de seguridad⁶⁵². Aunque en la *Voluntad de Saber*, contemporáneo a *Hay que defender la Sociedad*, Foucault hablará más bien de *controles reguladores*. En *Seguridad, Territorio, Población* se alternará entre la idea de *seguridad* y de *regulación*. Esta nomenclatura *seguridad*, tenderá a desaparecer y en su lugar Foucault hablará posteriormente de *regulación* y de *gubernamentalidad*. Esto es importante pues una sociedad de seguridad es lo opuesto a la figura de un control total. Se trata de saber administrar los riesgos, conocer las cuotas y los rangos que permiten el gobierno.

Foucault también presentará en alguna ocasión la seguridad como un 'pacto'. Un pacto esencialmente distinto al acto soberano sobre el territorio.

¿Qué pasa hoy, entonces? La relación de un Estado con la población se da esencialmente en la forma de lo que podríamos llamar un 'pacto de seguridad'. Antaño, el Estado podía decir: "Voy a darles un territorio" o "Les garantizo que van a poder vivir en paz dentro de sus fronteras". Ése era el pacto territorial, y la garantía de las Fronteras era la gran función del Estado⁶⁵³.

La palabra pacto usada en este contexto muestra que el modelo de la seguridad, lejos de operar de forma encubierta, requiere un nivel de consentimiento. No se trata sólo de formas que se impongan. Esta imposición requiere de un consentimiento activo. Quisiera recordar lo que he analizado en el segundo capítulo acerca del hombre empresa. Esta nueva tecnología no es una anulación de las libertades; sino una gestión de las mismas que cambia completamente de registro las relaciones de sujeción. La siguiente descripción debe ser entendida precisamente en esos términos.

¿Cuál va a ser entonces el principio de cálculo de ese costo de producción de la libertad? El principio de cálculo, por supuesto, es lo que llamamos seguridad⁶⁵⁴.

⁶⁵² "Ahora querría retomar la comparación entre la tecnología regularizadora de la vida y la tecnología disciplinaria del cuerpo de la que les hablaba hace un rato. Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfase cronológico y que están superpuestas (...) Por tanto, una tecnología de adiestramiento opuesta a o distinta de una tecnología de seguridad; una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora o regularizadora; una tecnología que sin duda es, en ambos casos, tecnología del cuerpo, pero en uno de ellos se trata de una tecnología en que el cuerpo se individualiza como organismo dotado de capacidades, y en el otro, de una tecnología en que los cuerpos se reubican en los procesos biológicos de conjunto.." FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*, pp. 225-226.

⁶⁵³ FOUCAULT, Michel. *La sécurité de l'État*. Tribune socialiste noviembre de 1977. Citado en castellano por SENELLART, Michel. *Situación de los cursos*. En «Seguridad, Territorio, Población», p. 423.

⁶⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 85.

El principio de cálculo aquí aludido, muestra una forma de racionalidad fundamentalmente distinta a la racionalidad disciplinaria. Se trata de un problema de rangos, de modulaciones, de estándares aceptables, más que de conductas inaceptables.

A esto hay que sumar un segundo rasgo, de la mayor importancia, y que consiste en la dinámica de la superposición de las tecnologías de poder que he explicado ya anteriormente. La sociedad de seguridad, y sus mecanismos, se sitúan como el tercer elemento de la serie castigo-disciplina-seguridad. Ahora bien, se trata de una serie que procede por superposición de los elementos. En términos generales, seguridad y regulación, son dos maneras de nombrar ciertos fenómenos que se encuentran al interior de un modelo de racionalidad gubernamental, o de gubernamentalidad. Por lo tanto para responder a la pregunta que se planteaba Foucault: *¿Querría tratar de ver si se puede hablar realmente de una sociedad de seguridad, saber si hay una economía general de poder que tiene la forma de la tecnología de seguridad o está dominada por ella?* Entonces, habría que identificar esta sociedad dominada por la tecnología de seguridad con la forma gubernamental, de *El Nacimiento de la biopolítica*. Me parece que Deleuze tiene a la vista las sutilezas diferenciadoras entre disciplinas y biopolítica, como he mostrado en el segundo capítulo y esto es lo que explica precisamente la tesis principal del *Post-scriptum*, es decir una transformación esencial en las tecnologías de poder que deja atrás las disciplinas, al menos como tendencia dominante. No para formar una ultradisciplina, sino un modelo completamente diferente

Para responder la propuesta de Hardt, habría que decir que el tratamiento de Foucault a la idea de seguridad, y luego a la de regulación y gubernamentalidad, marca una salida de las sociedades disciplinarias; aunque se trata de una salida particular, que no opera eliminando los dispositivos disciplinarios; sino más bien superponiéndose a ellos, e instalando sobre su funcionamiento una nueva forma de racionalidad general. En cierto sentido es precisamente lo inverso a lo planteado por Hardt, es decir, no se trata de una lógica de lo disciplinario ahora extendida sin límites a un encierro mundial, sino de una nueva lógica de seguridad-regulación-gubernamentalidad, que incluso imprime a los dispositivos disciplinarios nuevas condiciones y características, por las cuales sobreviven, pero son profundamente transformados. Ahora las instituciones de encierro serán gubernamentalizadas. El síntoma más palpable de esto es la extensión de la racionalidad de mercado a ámbitos como la cárcel, la escuela o la gestión sanitaria. El modelo del encierro no traspasa las murallas; por el contrario debe adaptarse a las nuevas lógicas que suceden extramuros, es el exterior el que amenaza a los encierros.

B.- Deleuze, sostendrá en contraposición a lo que afirmaba Hardt, que Foucault conocía el agotamiento del modelo disciplinario. Así lo atestigua el mismo *Post-scriptum*, al que alude Hardt; vale decir, que *“Foucault ha analizado a la perfección el proyecto ideal de los centros de encierro (...) Pero Foucault*

conocía también la escasa duración de este modelo”⁶⁵⁵. No se trata de una afirmación aislada, en una segunda instancia, Deleuze insistirá en ello, en la entrevista publicada como *Control y Devenir*, sugerentemente sostenida con Toni Negri en 1990. “Foucault fue uno de los primeros en detectar que estamos saliendo de las sociedades disciplinarias, que ya estamos más allá de ellas”⁶⁵⁶. En cualquier caso, lo expresará de la manera más contundente en una conferencia anterior.

Un pensador como Michel Foucault analizó dos tipos de sociedades muy cercanas a las nuestras. Unas, a las que llamaba sociedades de soberanía, y otras a las que llamaba sociedades disciplinarias. (...) Este análisis ha engendrado ciertas ambigüedades en algunos lectores de Foucault, porque han creído que éste era su pensamiento definitivo. Pero evidentemente no es así. Foucault nunca pensó, y así lo dijo con toda claridad, que las sociedades disciplinarias fueran eternas. Todo lo contrario: pensaba obviamente que estamos entrando en un nuevo tipo de sociedad. Claro que quedan toda clase de residuos de las sociedades disciplinarias, y así será durante años y años, pero ya sabemos que estamos ingresando en otro tipo de sociedad que podríamos llamar, según el término propuesto por Burroughs -por quien Foucault sentía una viva admiración-, sociedades de control.⁶⁵⁷

Me parece importante resaltar algunos aspectos de lo que Deleuze afirma. Primero, que Foucault pensaba que estamos entrando en un nuevo tipo de sociedad, que ya no es disciplinaria, aunque los residuos de la sociedad disciplinaria sean aún patentes; estos residuos podrían desviar el análisis hacia los rasgos de homogeneidad, más que a las distinciones. En segundo lugar, sería equívoco estimar que el pensamiento definitivo de Foucault era un análisis de las sociedades disciplinarias.

La insistencia de Deleuze implica preguntarse cómo, dónde y de qué modo Foucault analizó el problema de la salida de las sociedades disciplinarias. Porque, como hemos visto, Hardt es renuente a aceptar algo así. Creo que esto se responde a lo largo del segundo capítulo de la presente investigación: En efecto, Foucault analizó la salida de las sociedades disciplinarias y la formación de nuevas prácticas de poder sobre los sujetos. Asunto que ya se ha anunciado a propósito de la idea de *seguridad* presente en *Hay que defender la sociedad y Seguridad, Territorio, Población*. De lo que ahí expone Foucault, me parece que es necesario concluir que las prácticas de seguridad ya no obedecerían a la lógica de las disciplinas o control disciplinario; sino que funcionarían en el marco del biopoder, en el contexto neoliberal, y bajo lo que Foucault llamó *interfases de regulación*.

Lo más razonable es suponer que Hardt desconoce estas propuestas de Foucault cuando declara en la cita anterior “...pero hay que reconocer que es difícil encontrar, en la obra de Michel Foucault (en libros, artículos o entrevistas), un análisis claro del paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control”.

⁶⁵⁵ DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, pp. 277-278.

⁶⁵⁶ DELEUZE, Gilles. *Control y Devenir*, p. 273.

⁶⁵⁷ DELEUZE, Gilles. *¿Qué es un acto de creación?* En «*Dos regímenes de locos*», Trad. José Luis PARDO. Pre-textos, Valencia, 2008, p. 287.

Podría parecer sólo una curiosidad que la descripción de los trabajos de Foucault no incluya los cursos que dictó en el Colegio de Francia. Pero como hemos visto aquí se trata de las fuentes más importantes para revisar los discursos sobre el biopoder.

El problema léxico, ahora, cobra una importancia mayor. Foucault es un autor especialmente pródigo en la generación de ideas y palabras, o en la resignificación de ellas a usos específicos. Hay un léxico importante relacionado con el análisis de las sociedades disciplinarias. Términos como panoptismo, dispositivos, disciplinas, entre otros, forman parte de un acervo conceptual extendido y usado con frecuencia en la actualidad. Sin embargo, a lo largo de la investigación hemos revisado otro léxico; asociado, pero distinguible del léxico de las sociedades disciplinarias: interfases de regulación, *homo œconomicus*, razón gubernamental, entre otros conceptos importantes.

Mi tesis es que se trata de dos léxicos distintos por supuesto, vinculados por múltiples puntos de contacto, pero diferentes. De modo que se requiere un esfuerzo adicional al ocupar este léxico. En cierto sentido, este uso de la noción de 'sociedad de control' ha jugado una mala pasada al análisis de las tecnologías de poder. Precisamente porque no ha sabido realizar estas distinciones y en cierta medida se apresurado a hacer propio este abundante y atractivo léxico. La evidencia más clara de esto es Hardt y Negri no alcanzan a ver la relación que ya existe en Foucault entre biopoder y sociedad de control, de modo que tiene que establecerla.

...la obra de Foucault nos permite reconocer la naturaleza *biopolítica* del nuevo paradigma de poder. El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola (...) El biopoder se refiere, pues, a una situación en la que lo que está directamente en juego es la producción y la reproducción de la vida misma.⁶⁵⁸

Hardt y Negri en *Imperio* recogen esta novedad que Foucault había estrenado, es decir, que hay una forma de poder particular que ejerce dominio sobre la vida, diferente al poder soberano, y añaden que esta forma de poder, se ejerce en el imperio bajo la forma de *sociedad de control*. Ahora bien, tratan estas dos operaciones como variables autónomas. Me refiero a que en efecto ven un vínculo entre sociedad de control y biopoder, pero como no alcanzan a ver -al menos con claridad- la propuesta de la salida de las sociedades disciplinarias en Foucault; por consecuencia, tampoco atestiguan que esta salida genera toda una reconducción del discurso sobre el biopoder al escenario del neoliberalismo. De modo que ensayan por sí mismos esta reconducción. Al punto que se da un efecto curioso de *suplencia*. Pues Hardt y Negri, a pesar de lo que acabo de decir, generan en cierta medida y por sí mismos esta reconducción. De modo que la *sociedad de control* imperial de Hardt y Negri, es en todo sentido biopolítica; aunque no en el

⁶⁵⁸ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, pp. 44-45.

sentido biopolítico del neoliberalismo analizado por Foucault; y tampoco coincide con la *sociedad de control* presentada por Deleuze.

Tendríamos tres visiones diferentes de las sociedades de control. La primera es la planteada por Foucault, como seguridad o gubernamentalidad. La segunda, está propuesta por Deleuze y tiende a coincidir en lo medular con la perspectiva de Foucault sobre la gubernamentalidad, aunque añade descripciones nuevas. Y en tercer lugar esta interpretación de Hardt y Negri que oscila entre algunos rasgos gubernamentales; pero que en conjunto puede entenderse como una sociedad disciplinaria extendida a nivel mundial y retecnologizada. Se trata de un asunto a lamentar, en otras circunstancias tres visiones distintas de un mismo concepto, nos muestran discusiones, sutilezas y aportes; permiten elegir entre matices. De hecho durante toda la investigación he destacado precisamente esto. Pero eso sucede cuando las visiones distintas de un mismo concepto se hacen como dialogo o incluso como discusión. Pero aquí estas visiones no dialogan porque están hechas de espaldas, desde una zona ciega. Hay que lamentar entonces el destino de esta categoría, que había expuesto bellamente Deleuze, pero que en estos pasadizos y recortes ha terminado por resultar no sólo equivocada, sino incluso contraproducente.

¿Qué hacer con la categoría? ¿Qué esperar de ella? Me parece que algunas de las siguientes propuestas pueden ayudar a resituar la categoría. Aunque me temo que para el acervo general, la sociedad de control quedará como un equivalente retecnologizado del viejo panotismo.

A.- Es necesario vincular la propuesta de Deleuze sobre las sociedades de control, y su recepción en Hardt y Negri, con la propuesta de una sociedad de seguridad, de regulación o sociedad gubernamental, presentada por Foucault; pues se trata del punto de arranque de Deleuze, aunque hayan diferencias léxicas evidentes entre ambas propuestas.

B.- Lo anterior exige comprender el “paso” de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control en un doble juego, en primer lugar como desplazamiento; pero también como superposición. Es decir, se abandona una dirección y se asume otra, nueva y distinta; pero que es capaz de reconducir los dispositivos y lógicas anteriores sin eliminarlas. Es un cambio efectivo y no sólo en apariencia; pero no implica la supresión de lo disciplinario, sino su subordinación a lo regulatorio.

C.- Tanto la idea de sociedad disciplinaria, como la de gubernamentalidad, responden a una caracterización de lógicas de poder, y no a la descripción inmediata y directa de hechos sociales. Por lo tanto, es una inconsistencia metodológica querer encontrar estas lógicas puras en los hechos sociales;

por el contrario, estas categorías tienen mayor rendimiento en la medida que se comprenden como elementos de un diagrama.

D.- Un análisis de estas lógicas, en un diagrama donde se superponen e interactúan, muestra que hay un desplazamiento hacia la racionalidad gubernamental; y por tanto no sólo un protagonismo mayor o contingente; sino que su instauración como racionalidad rectora o dominante, incluso por sobre otras racionalidades de poder, como las de la sociedad disciplinaria.

E.- Por tal razón, en la medida que se busca realizar un análisis del presente, conviene prestar una mayor atención al problema de la regulación y de la seguridad; pues el papel de lo disciplinario en la sociedad de control, es fundamentalmente auxiliar y coactivo enfocado sobre todo a los espacios en los que lo gubernamental y regulatorio, no es lo suficientemente eficiente como estrategia de control.

F.- El problema de la sociedad de control, de la gubernamentalidad, de la seguridad, de la regulación e incluso de las disciplinas en la actualidad, es inseparable de un análisis del neoliberalismo en vías de globalización, y de las democracias neoliberales, como forma diferenciada de racionalidad y organización política.

4.5.3. Foucault en el campo de concentración.

Agamben propone el análisis del campo de concentración como una manera de completar el trabajo de Foucault sobre el biopoder. La intención de completar el trabajo de Foucault es conocida y polémica. Agamben la expresa en *Homo Sacer I*, justamente como punto de arranque del análisis del campo. Aunque, en otros textos posteriores, también declara similares intenciones. Lo polémico en ello, no es que alguien se proponga continuar o corregir el trabajo de Foucault; sino justamente ciertas elecciones. La elección de Carl Schmitt como interlocutor permanente, la asimilación del análisis foucaulteano del poder soberano, con la teoría del soberano de Schmitt, la inversión del concepto de *Bíos* foucaulteano y su reemplazo por el concepto de *zoé*. Pero de todas estas elecciones probablemente la más compleja sea la del 'campo de concentración', como eje de continuación del análisis sobre el biopoder.

Michel Foucault comenzó a orientar sus investigaciones con una insistencia cada vez mayor en lo que definía como *bio-política*, es decir la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder..., pero no transfirió su instrumental de trabajo, como habría sido legítimo esperar, a lo que puede aparecer como el lugar por excelencia de la Biopolítica moderna: la política de los grandes estados totalitarios del siglo XX. La investigación, que se había iniciado con la reconstrucción del *grand enfermement* en los hospitales y en las prisiones, no concluye con un análisis de los campos de concentración⁶⁵⁹.

En la cita hay una serie de elementos interesantes. El campo de concentración sería algo así como una dirección lógica de los análisis sobre el biopoder, casi como continuación del análisis de los lugares de encierro. Esto no quiere decir que el campo de concentración sea disciplinario, Agamben señala con claridad el modelo del encierro no aplica al campo⁶⁶⁰. Éste no sería, *un gran encierro*, ahora sin murallas ni alambradas; como el caso de la sociedad de control de Hardt; sino más bien, operaría un biopoder distinto. En vez del modelo disciplinario que operaba por dispositivos normativos, el campo efectúa el modelo del estado de excepción, como su concreción espacial y localizable y como modelo jurídico⁶⁶¹. Se trata de la materialización de estas condiciones que “*crean un espacio donde entre la nuda vida y la norma se genera un umbral de indistinción*”⁶⁶². Sólo de este modo, es posible entender que cuando tales condiciones se repliquen, estemos en un campo. Pues en efecto, cuando las condiciones jurídicas que explicaron el campo de concentración se repiten, ahí tenemos un nuevo campo de concentración. Incluso sin alambradas o cámaras de gases. Pues el campo como elemento biopolítico está constituido por una estructura jurídica.

(...) tendremos que admitir entonces que nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se comentan y cualesquiera que sean su denominación o sus peculiaridades topográficas⁶⁶³.

El campo de concentración puede ser una ciudad y no un espacio amurallado extraurbano, por ejemplo. Esto ha causado múltiples críticas y sospechas, y con razón. Se trata de una forma bastante abstracta de concretar algo que en sí mismo resulta tan concreto, tan corporal, tan *biopolítico* como un campo de

⁶⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 151-152.

⁶⁶⁰ “No es posible, por esto, inscribir el análisis del campo de concentración en la estela abierta por los trabajos de Foucault, desde la *Historia de la locura a Vigilar y castigar*. El campo, como espacio absoluto de excepción, es topológicamente diverso de un simple espacio de reclusión. Y es este estado de excepción, en el que el nexo entre localización y orden jurídico se rompe definitivamente, el que ha determinado la crisis del viejo «nomos de la tierra»”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 33.

⁶⁶¹ “Una de las tesis de la presente investigación es precisamente que el estado de excepción, como estructura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en la regla. Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar una localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración. No la cárcel sino el campo de concentración es, en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del nomos”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 32-33.

⁶⁶² AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 221.

⁶⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder Soberano y la Nuda Vida*, p. 221.

concentración. En esta abstracción de las condiciones jurídicas del campo, se da un doble proceso. Por una parte, tal abstracción permite reconocer la estructura jurídica del campo en diversos fenómenos – actuales o de cualquier época-, por lo cual podemos considerar el campo -desterritorializado de las condiciones históricas- y situarlo así convenientemente en unas condiciones u otras. Pero al mismo tiempo, el campo histórico se vacía de contenido, pierde su singularidad. Y así, lo que vivieron los prisioneros del campo es semejante a lo que viven hoy los inmigrantes en los radios urbanos de las grandes ciudades europeas por ejemplo. Es el doble efecto de aquél slogan ya antiguo, ‘todos somos judíos alemanes’. Por un lado denuncia las condiciones actuales y solidariza con las víctimas del campo. Pero por otra parte se pone a sí mismo en un lugar que tergiversa la memoria histórica. Pues en efecto cargar este slogan, en un cartel, por la calle, en una manifestación pública es el ejemplo más claro que lo que dice el cartel no es cierto. En el campo, las protestas de este tipo no son posibles: decir ‘soy judío alemán’ se paga con la muerte y no con una carga policial.

Que el campo de concentración sea el paradigma biopolítico de la actualidad, significa que se le puede trasladar a las condiciones actuales, y en realidad a cualquiera otras. Todo esto está lleno de elementos de discusión, pero creo que ya he discutido bastante con ellos durante el tercer capítulo. Por lo cual ahora quiero decir sólo una cosa. Agamben supone que Foucault no ha reparado en los campos de concentración. Se trata de una suposición que es necesario revisar. Me parece que Foucault no ha omitido el análisis de los campos de concentración por descuido o porque no logró ver su importancia. Más bien, los antecedentes apuntan a que Foucault desechó tal análisis y los motivos de ellos son de la mayor importancia. De este modo lo presenta en *El nacimiento de la biopolítica*.

Un análisis, por ejemplo, de la seguridad social y del aparato administrativo sobre el que esta se apoya nos va a remitir, a partir de algunos deslizamientos y gracias al juego con algunas palabras, al análisis de los campos de concentración. Y de la seguridad social a los campos de concentración se diluye la especificidad -necesaria sin embargo- del análisis.

(...) estos análisis permiten evitar pagar el precio de lo real y lo actual, en la medida en que, en efecto, en nombre del dinamismo del Estado, siempre se puede encontrar algo así como un parentesco o un peligro, algo así como el gran fantasma del Estado paranoico y devorador. En ese sentido, poco importa en definitiva qué influjo se tiene sobre lo real o qué perfil de actualidad presenta éste⁶⁶⁴.

Todo este pasaje de la clase del 7 de marzo sobre ‘el carácter inflacionario de la crítica al estado’, me parece magistral. El peligro que Foucault ve en este tipo de análisis es la elisión de la actualidad. Creo que es uno de los argumentos más incontestables frente a este tipo de análisis. Por supuesto que se pueden hacer vínculos entre el estado nazi, el estalinismo y cualquier estado actual. Por supuesto que se puede pensar que el campo de concentración es el nómos oculto pero actuante y efectivo de la

⁶⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 220.

actualidad. ‘Todo gobierno es totalitario, todo estado es absoluto, todo lo estatal es un aparato de dominación: Todos somos judíos alemanes’. Estos análisis tienen un problema importante según Foucault: Evitan pagar el precio de lo real y lo actual. En otras palabras si en efecto queremos intentar acercarnos al fenómeno del poder en la gubernamentalidad neoliberal hay que estar dispuestos a mirar este fenómeno en su singularidad, y renunciar a estas homologaciones, desplazamientos e intercambios entre los análisis. Aunque retóricamente tales desplazamientos sean potentes, y aunque parezcan tener un potencial crítico. Pues en definitiva, una crítica que elude el presente es teóricamente débil, aunque tenga una retórica elegante y seductora.

Foucault, veía que era necesario tener sumo cuidado con este tipo de desplazamientos que trasladan condiciones y realidades de un ámbito a otro. Foucault desliza esta crítica a propósito de lo que llama *fobia al estado*, y que constituiría una especie de ‘*lugar común*’ entre los discursos críticos del momento⁶⁶⁵. Califica esto también como “*efecto inflacionario*”, en el sentido de una exageración del foco de la crítica hacia el Estado. Un tema especialmente relevante en este caso es que, según Foucault, en este efecto inflacionario, se propone una línea de continuidad entre distintas formas estatales.

Ahora bien, me parece que estos temas ponen en circulación cierto valor crítico, cierta moneda crítica que podríamos calificar de inflacionaria. ¿Por qué inflacionaria? Ante todo, porque creo que esta temática hace crecer, y con una velocidad que se acelera sin cesar, el carácter intercambiable de los análisis. Desde el momento, en efecto, en que se puede admitir que entre las distintas formas estatales existe esa continuidad o parentesco genérico, y puesto que se puede atribuir al Estado un dinamismo evolutivo constante, resulta posible no sólo apoyar los análisis unos sobre otros, sino remitirlos unos a otros y hacerles perder la especificidad que cada uno de ellos debería tener⁶⁶⁶.

Vale decir, una suerte de homologación por continuidad entre el estado totalitario o fascista, el estado burgués, el estado benefactor, efecto que tiende a eliminar sus diferencias y especificidades. Este punto en específico se conecta especialmente con la propuesta de Agamben; puesto que en ella es posible ver un efecto similar, a propósito de esta deshistorización del campo, que redundaría en que se pueda establecer con facilidad una línea de continuidad entre el *Lager* y sus efectos sobre los sujetos, con diversas situaciones del presente, toda vez que aquél se constituye en la matriz del presente.

⁶⁶⁵ “...el segundo elemento que encontramos de manera constante en esos temas generales de la fobia al Estado es la existencia de un parentesco, una suerte de continuidad genérica, de implicación evolutiva entre diferentes formas estatales, el Estado administrativo, el Estado benefactor, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario, todos los cuales son -según los análisis, poco importa- las ramas sucesivas de un solo y el mismo árbol que crece en su continuidad y su unidad y que es el gran árbol estatal. Estas dos ideas vecinas entre sí y que se sostienen una a otra -a saber, [primero,] que el Estado tiene una fuerza de expansión indefinida con respecto al objeto/blanco sociedad civil, y segundo, que las formas estatales se engendran unas a otras a partir de un dinamismo específico del Estado- constituyen, a mi entender, una especie de lugar común crítico que encontramos con mucha frecuencia en la hora actual”. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 219.

⁶⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*, p. 219.

Precisamente el análisis del biopoder en el escenario neoliberal es algo completamente diferente a un campo de concentración. Se trata de formas de poder más universalizables, más invisibles y más eficientes desde el punto de vista de la gestión de la vida. De hecho la diferencia substancial que en este sentido tiene el campo de concentración y el campo de exterminio es fundamental. Si bien en la actualidad se tiende especialmente a hablar de los campos de concentración, la estructura de administración de la muerte que aquí está descrita corresponde no a los campos de concentración; sino a los campos de exterminio. *Auschwitz Birkenau*, es el más famoso de ellos, aunque *Birkenau* es sólo una de las instalaciones de *Auschwitz* o cercanas a *Auschwitz*. Más allá de la estructura jurídica, los nazis distinguían en realidad entre varias estructuras de gestión, las más importantes son el campo de concentración (*Konzentrationslager*), el campo de trabajos forzados (*Arbeitslager*), y el campo de exterminio (*Vernichtungslager*). Höß en el juicio y luego en su autobiografía ha narrado bastante de la gestión de estos campos⁶⁶⁷. Es interesante por las diferentes modalidades de gestión de la población, que no siempre coincide con la idea agambeana de una indiscernibilidad entre humano y no humano, *bíos* y *zoé*, etc. Esas estructuras muestran toda una escala de calificación de los prisioneros, donde hay una primera condición biológica, los enfermos ancianos y niños. Pero luego, la administración de los gitanos es familiar⁶⁶⁸ y no por sexos, como la administración general de prisioneros, que se encuentran en *Birkenau*. Por otra parte, la calificación técnica es un elemento central para *Buna-Werke*, también conocido como *Auschwitz III*. Es más cercano a un campo de trabajo esclavista, financiado además con una estructura mixta con capitales privados⁶⁶⁹, pero que requiere una población especialmente diseñada con un porcentaje de población cualificada técnicamente, o incluso de nivel superior, y una gran cantidad de población criminal cuidadosamente seleccionada, para hacer de vigilancia interna. Mientras que en *Auschwitz I* están reclusos la mayoría de los intelectuales polacos. La esperanza de vida de éstos en el campo, es mucho más alta, que en el caso de *Buna-Werke*. Por el contrario *Auschwitz-Birkenau*, es propiamente un campo de exterminio. Al mismo tiempo, no hay que olvidar que la figura del exterminio proliferó con la conferencia de Wansee⁶⁷⁰, que resulta especialmente interesante en términos de racionalidad administrativa. El problema de la solución final aquí no es jurídico; las discusiones se relacionan con los sistemas de transporte para la deportación, las cantidades de judíos por país europeo, la distribución porcentual de sus oficios, los márgenes de morbilidad esperables durante el transporte, etc.

⁶⁶⁷ Se habla comúnmente de la autobiografía o biografía. En realidad se trata de unas notas y apuntes con carácter biográfico que Höß nunca publicó; pero que Jürg Amann ha encontrado y publicado como novela bajo el título *Der Kommandant*. Hay versión en castellano en AMANN, Jürg. *El comandante*. Rocaedit, Barcelona, 2011.

⁶⁶⁸ Nuevamente las notas de Höß son útiles para entender la gestión de la población gitana y los estudios raciales que llevaron a los nazis a considerar que dos poblaciones en específico formaban parte de la raza indo-germana original, y mantuvieron una gestión privilegiada de esta población.

⁶⁶⁹ Ver especialmente el capítulo 9 BORKIN, Joseph. *The Crime and Punishment of IG Farben*. Versión electrónica disponible en < http://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/sociopol_igfarben02.htm >

⁶⁷⁰ Traducción íntegra del acta en ROSEMAN, Mark. *La villa, el lago, la reunión. La conferencia de Wansee y la solución final*. Trad. Claudio Molinari. RBA, Barcelona, 2002.

Pero este tipo de racionalidad no sólo se aplica al campo sino a la población en su conjunto. Las actas de *Nüremberg* de hecho tratan de manera diferenciada los crímenes contra la población civil alemana y de los países ocupados, en segundo lugar, los prisioneros de guerra y finalmente los campos de concentración y exterminio. En realidad, mirado como conjunto la experiencia es mucho más decidora, para el análisis diagramático que aquí he propuesto. Pues existen estos diversos campos, hay que reparar en el detalle de que los campos están fuera de Alemania, esto es clave. Pero también están los *ghettos*. En efecto, la cantidad de población judía sobretodo en Polonia hace imposible el exterminio total. El *ghetto* es una forma de administración completamente distinta a la del *Lager*. Pero no hay que olvidar que el proyecto nazi no es un proyecto de exterminio judío, sino un proyecto sobre el pueblo alemán, y la biopolítica nazi no sólo se ejerce en el campo sino también en la producción de un tipo de población. No sólo es mortífera, sino que busca producir un tipo específico de población, un cuerpo sano. El problema del biopoder y del racismo no puede centrarse en los campos de concentración, sino en la sociedad nazi como conjunto. Este es un rasgo que Foucault tiene a la vista, no le interesa el campo de concentración, le interesa la totalidad del fenómeno biopolítico nazi y sus singularidades y diferencias. Lo que hace del régimen nazi un fenómeno inusitado es la articulación de tecnologías distintas, mientras ejerce una potencia mortífera y generaliza en el cuerpo militar el derecho soberano, al mismo tiempo articula y genera una serie de experiencia biopolíticas que no responden al poder soberano, sino a una racionalidad distinta.

En la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico y arcaico que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, y el nuevo mecanismo organizado alrededor de la disciplina y la regulación, en síntesis, el nuevo mecanismo de biopoder, coincidieron exactamente. De modo que podemos decir lo siguiente: el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte⁶⁷¹.

Quisiera detenerme en algunos puntos esenciales. Primero Foucault ve la sociedad nazi como algo extraordinario, un escenario único. Una anomalía, incluso, y en cualquier caso no algo generalizable. En nuestro lenguaje podríamos decir, un diagrama particular. Por una parte es cierto como plantea Agamben que se trata de una expresión del poder soberano. Pero en esto no es tan importante la figura de Hitler, es decir, del *Führer* o de quien decide sobre el estado de excepción. De modo que hay una administración estatal de la muerte. Lo interesante y delirante al mismo tiempo, es que cada teniente de las SS, es en cierto sentido un soberano y puede decidir sobre la vida y la muerte de sus soldados, de los

⁶⁷¹ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*, p. 235.

prisioneros a cargo; pero también respecto a la población civil. Se trata no sólo de una dictadura personal, sino de *una dictadura militar del movimiento*, en que la autoridad militar del movimiento reproduce a diversas escalas, la estructura soberana del derecho a quitar la vida. No hay que perder de vista este rasgo, especialmente ante la excesiva personalización del poder soberano que sugiere la lectura de Schmitt. El régimen nazi no fue sólo una dictadura personal; sino una dictadura militar en la que está incorporado el aparato militar del movimiento como figura soberana. No es el Führer la realización del soberano; sino un cuerpo basto del movimiento que se ha militarizado. Hago la distinción de este movimiento militarizado con el ejército. Pues el poder soberano estaba menos en el ejército que distribuido en las SS, una suerte de prolongación del Führer. Es distinto al ejército hablando en rigor, pero lo invade y asume la lógica militar. El Führer lidera al ejército, al movimiento y al pueblo; y es cierto que el ejército está en cierta medida, invadido por el movimiento, de eso se tratan las SS. La estructura completa del Estado se encuentra militarizada y no tanto personalizada. Lo segundo es que este poder soberano militar, que se expresa no sólo en el campo de concentración; sino también en el dominio del movimiento sobre el pueblo, está acompañado de un biopoder que tiende a la producción de vida de la nación. Esto tiende a pasársele desapercibido a Agamben. Esposito en cambio lo logra ver a través de aquello que llama el ciclo del *genos*. El régimen nazi no es sólo mortífero; sino que requiere la producción de una cierta vida biológica⁶⁷². Esto es lo que explica las grandes inversiones y los grandes planes de higiene pública, salud física, escolarización, organización del trabajo. No es posible reducir la experiencia biopolítica nazi al campo de concentración. De hecho hacerlo significa simplificar el régimen nazi a su potencialidad soberana, y suponer que la captura biológica es parte de la estructura soberana. Me parece que ésta es precisamente la tesis de Agamben en el campo de concentración, a través de la producción de *nuda vita* se reinscribe el biopoder en el poder soberano. Pero esto es completamente inverso a lo que pensaba Foucault, de hecho lo aclara al introducir las relaciones entre poder soberano y biopoder en *La Voluntad de Saber*.

Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población⁶⁷³.

Retomemos. La visión de Foucault muestra un régimen que logra articular activamente dos tecnologías de poder. Un poder soberano militarizado y una biopolítica estatal. Quiero recordar lo que he dicho en el segundo capítulo sobre las diferencias entre una biopolítica gubernamental y una biopolítica de la razón

⁶⁷² "El régimen nazi llevó a un grado nunca antes alcanzado la biologización de la política: trató al pueblo alemán como a un cuerpo orgánico necesitado de una cura radical, consistente en la extirpación violenta de una parte de él muerta ya espiritualmente. Desde este ángulo, a diferencia del comunismo, con el cual todavía se lo equipara en homenaje póstumo a la categoría de totalitarismo, el nazismo ya no se inscribe en las dinámicas autoconservadoras de la primera o de la segunda modernidad." ESPOSITO, Roberto. *Bíos*, p. 19.

⁶⁷³ FOUCAULT, Michel. *La historia de la sexualidad. La Voluntad de Saber*, p. 166.

de estado. El régimen nazi, el campo de concentración, son expresiones de la biopolítica de la razón de estado. Y sin embargo la forma biopolítica dominante en la actualidad no es aquella; sino la biopolítica gubernamental. Muy lejana del régimen nazi y al campo de concentración.

Me parece importante hacer énfasis en estas ideas; pues en general la línea de interpretación que sigue a Agamben, tiende precisamente a amalgamar, a propósito del régimen nazi, la soberanía y el biopoder. Es fácil a partir de ciertas operaciones de comparación acabar diciendo, que vivimos en una nueva forma de nazismo más elegante, que las democracias neoliberales son puro totalitarismo, o que los niveles de endeudamiento son en realidad un nuevo campo de concentración. Nada de esto pasa de ser sólo una alegorización y abstracción del campo de concentración y una aplicación injustificada sobre condiciones históricas y políticas distintas. Pero además, este tipo de interpretaciones disfrazadas de izquierda crítica, en realidad lo que hace es desactivar los avances que había hecho Foucault en sus análisis del poder, estableciendo cuidadosas distinciones. Se desactiva a Foucault y se vuelve activar a Arendt, a su dualismo funcional entre totalitarismo y democracia, que consagró durante el siglo XX al libre mercado como la plataforma de defensa de la democracia. ¿Quién puede desconocer que eliminado el nazismo, la categoría 'totalitario', siguió funcionando como un estigma de penalización política a los regímenes socialistas y como un resorte de legitimización para la guerra fría, el imperialismo, la intervención militar? Todo en defensa de la democracia y contra el monstruo del totalitarismo. Totalitarismo, es la categoría inversa a la de sociedad disciplinaria. Mientras Foucault se encargó de denunciar las tecnologías de subjetivación en las democracias occidentales y de entregar armas teóricas para la desactivación y crítica de estas tecnologías; la categoría de totalitarismo ha hecho todo lo contrario ha enturbiado conceptualmente echando un manto de indistinción sobre las tecnologías del poder. Todo el discurso de Foucault sobre el poder está lleno de distinciones, eliminar las distinciones es un error estratégico.

El análisis de Agamben sobre el campo parece valioso, pero en cualquier caso requiere situarse bajo ciertas condiciones, si quiere asumirse en la estela de una ontología crítica del presente como lo planteó Foucault. Lo primero es substraerse de la lógica de los 'análisis intercambiables'. No existe un análisis que pueda reemplazar al del presente; por supuesto que no, el análisis del campo de concentración. En segundo lugar, resituar el campo en sus dispositivos específicos y no sólo como una estructura jurídica. Reinstalar la distinción entre poder soberano y biopoder; en la medida que el campo de concentración sirve de palanca para reinscribir el poder soberano en el biopoder, enturbia el análisis completo. Reconocer la condición extraordinaria y anómala del régimen nazi, y en cualquier caso descartar su supuesta condición paradigmática respecto a la actualidad. Me parece que una última condición, especialmente útil para el análisis del presente es renunciar a la tesis de la solidaridad entre totalitarismo y democracia, de hecho lo que parece más razonables es desactivar por completo esa dualidad.

4.6. ORGANOLOGÍAS.

¿Quién más en el mundo conoce algo como «el cuerpo»? Es el producto más tardío, el más largamente decantado, refinado, desmontado y vuelto a montar de nuestra vieja cultura. Si Occidente es una caída, como pretende su nombre, el cuerpo es el último peso, la punta extrema del peso que se vuelca en esta caída.⁶⁷⁴

4.6.1. La resemantización del cuerpo

Extraños, cuerpos extraños, se titula el breve ensayo de Jean Luc Nancy al que hago alusión en el epígrafe. Además, el ensayo se encuentra publicado en un texto que lleva por Nombre *Corpus*. Se trata de una cita algo curiosa. La pregunta con que se abre ya es bastante particular ¿quién más en el mundo conoce algo como el cuerpo? Es decir quien además de la cultura occidental, hablando en términos bastante generales. ¿A qué se refiere al decir que el Cuerpo es un producto desmontado y vuelto a montar? En definitiva, un texto tal está lleno de sugerencias; pero sugerencias de tan diverso orden. Por ejemplo en la alusión a *la vieja cultura occidental* que se resuelve en una caída, suenan muchas voces. En las nociones de *producto*, de *montaje* o *desmontaje*, suenan otras voces, diferentes a las anteriores. No me interesa ahondar en ese suceder de voces; sino en el tratamiento particular que tiene la noción de *cuerpo*. Es un tratamiento audaz, que en cierto sentido debería llamar la atención, por su extrañeza. Pues afirma algo que parece contradecir las evidencias más comunes. Afirma primero que el cuerpo es algo desconocido, y luego una serie de otras afirmaciones: que se trata de un producto, que se ha montado y vuelto a montar. De todo esto sólo pretendo afirmar una sola idea: es una forma extraña de tratar el cuerpo, un tratamiento nuevo. Quiero a continuación, traer a colación un segundo caso que en cierto sentido comparte mucho de este tratamiento, y que en el presente trabajo resulta mucho más importante.

Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel.⁶⁷⁵

Nuevamente una cita curiosa ¿Qué es algo así como un *cuerpo sin órganos*? ¿Se trata de una metáfora? Una metáfora de qué. Debe ser algo importante, pues *todo se juega a ese nivel*. Como sabemos, la cita le pertenece a Deleuze. Lo que de inmediato debe precavernos sobre pensar el asunto como si fuese una

⁶⁷⁴ NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Trad. Patricio Bulnes. Arena, Madrid, 2003. p. 8.

⁶⁷⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vásquez Pérez, Umbelina Larraceleta. Ed. Pre-textos, 3ª edición. Valencia, 1997, p. 157.

metáfora, pues el propio Deleuze nos advierte repetidas veces sobre ello⁶⁷⁶. Quizás deba pensarse esto precisamente como una contrametáfora -una máquina asignificante, aunque literaria- o una *puesta en escena*, como lo he sugerido anteriormente. Lo interesante de estos dos casos es que no se trata de citas aisladas. Tanto Deleuze como Nancy presentan extensos desarrollos en la misma línea, en esta forma curiosa de hablar del cuerpo. Esto que he llamado hasta el momento de manera muy general *tratamiento*, me parece que se extiende en una *semántica* bastante completa y a la vez polimorfa donde el cuerpo se ha vuelto una noción central y donde participan, más o menos conscientemente, diversos autores y nudos disciplinarios. Un último ejemplo en torno a ello.

Los cuerpos mismos se transforman y modifican para crear nuevos cuerpos poshumanos. La primera condición de esta transformación corporal es reconocer que la naturaleza humana no está en modo alguno separada de la naturaleza en su conjunto, que no hay fronteras fijas ni necesarias entre los seres humanos y los animales, entre los seres humanos y las máquinas, entre el varón y la mujer.⁶⁷⁷

Resulta innecesario continuar con otros casos. Lo que estos ejemplos atestiguan, es según me parece, una cierta resemantización. Es decir, que se debe prestar una atención especial a esta noción de cuerpo, y en vez de asumir que sabemos lo que ella quiere decir, preguntarnos efectivamente qué ha llegado a suceder con esta noción que puede ser utilizada de tal modo. Me parece que hay toda una resemantización del cuerpo, es decir que está lleno de “cosas nuevas”, estas cosas nuevas podemos decir que son significados, o notas comprensivas para usar un lenguaje tradicional. Pero intuyo que no se trata sólo de eso, sino de una serie de experiencias teóricas nuevas respecto al cuerpo que juegan en esa tensión entre el montaje y el desmontar, a la que aludía Nancy.

Esta resemantización, no es un producto secundario o una externalidad surgida como sucedáneo de los discursos sobre el biopoder. Me parece más bien que está en el cruce de varios encuentros distintos, por ejemplo, el tipo de fenomenología propuesta por Merleau-Ponty, por una parte⁶⁷⁸. Por otra, el desarrollo de las hipótesis sobre la idea de *existencia*, en la primera mitad del siglo XX. También un cierto estilo de

⁶⁷⁶ No es el momento de desarrollar extensamente el asunto de la metáfora, por lo demás delicado, valga por el momento para la idea de “cuerpo sin órganos”, por su estrecha relación con el plan de consistencia, la advertencia del Antiedipo. “*En todas partes máquinas, y no metafóricamente*” “*Algo se produce: efectos de máquina, pero no metáforas*”, p. 11. “...y no es del todo por metáfora que el cuerpo sin órganos y sus intensidades son la propia materia”. p. 293. O en Mil mesetas “El plan de consistencia es la abolición de toda metáfora; todo lo que consiste es Real”. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 47. De este modo podemos encontrar una serie de afirmaciones en ambos textos, afirmaciones que tienen un sentido común. No se trata de hablar metafóricamente al emplear el término máquina, ni tampoco al hablar del cuerpo sin órganos, o de los estratos. Lo que se juega en este tipo de lenguaje es sin duda un ejercicio particular, pero que es necesario distinguir de la dinámica metafórica a riesgo de dejar escapar la potencialidad de lo que designa.

⁶⁷⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 204.

⁶⁷⁸ Negri también parece estar de acuerdo en esto Ver HARDT, Michael; Negri, Antonio. *Common Wealth*, pp. 44-48.

escritura, que proviene probablemente de los lectores franceses de Nietzsche, y en los cuales, la filosofía vuelve a ser valorizada como literatura, y con ello se retoma un estilo escritural que otorga bastante relevancia a los gestos literarios y al uso de la metáfora, o de figuras que no son necesariamente metáforas, pero que se mueven en *los márgenes entre literatura y filosofía*⁶⁷⁹. En relación con esto, también de origen francés, la necesidad de salir de los marcos epistemológicamente rígidos del estructuralismo y su intocable distribución disciplinar. Me parece que esto último, por ejemplo, se relaciona con la propuesta deleuziana, mientras, que la aproximación a la escritura literaria, explica mejor las propuestas de Nancy, con la mediación de Derrida. Quisiera detenerme un momento sobre estas ideas. En realidad no es fácil tratar de fijar cuál es el papel que ha jugado el cuerpo. Alain Badiou propone algunas pistas generales, que pueden ser de ayuda en este momento.

Tenemos entonces, a principio del siglo, lo que llamaría una figura dividida y dialéctica de la filosofía francesa. De un lado, una filosofía de la vida; del otro, una filosofía del concepto. Y este problema entre vida y concepto va a ser el problema central de la filosofía francesa, comprendido en el momento filosófico del que hablo, el de la segunda mitad del siglo XX.

En una discusión sobre la vida y el concepto, hay finalmente una discusión sobre la cuestión del sujeto, la cual organiza todo el periodo. ¿Por qué? Porque un sujeto humano es a la vez un cuerpo viviente y un creador de conceptos. El sujeto es la parte común de las dos orientaciones: es interrogado en cuanto a su vida, su vida subjetiva, su vida animal, su vida orgánica; y es también interrogado en cuanto a su pensamiento, en cuanto a su capacidad creadora, su capacidad de abstracción. La relación entre cuerpo e idea, entre vida y concepto va a organizar el devenir de la filosofía francesa y este conflicto está presente desde el inicio del siglo con Bergson de un lado y de Brunschvicg del otro. Podemos entonces decir que la filosofía francesa va a constituir una suerte de campo de batalla alrededor de la cuestión del sujeto⁶⁸⁰.

Aquí el problema del sujeto, es el que se resuelve en el cuerpo. Se está operando un giro que compromete las formas de concebir la subjetividad, tanto en las recepciones de la fenomenología de Husserl, como en las reflexiones a propósito de la existencia. El cuerpo sería importante, y además estaría al centro de estas transformaciones, precisamente porque es una categoría del sujeto, o de la subjetividad. Quisiera llamar la atención sobre esto. Nunca el cuerpo es una categoría del vaciamiento de la subjetividad; todo lo contrario. Cuerpo es quizás la última de una serie de nociones que buscaban replantearse el problema de la subjetividad: existencia, conciencia, *dasein*, persona, cuerpo.

⁶⁷⁹ "En el fondo, se podría decir que una de las metas de la filosofía francesa ha sido crear un lugar de escritura nuevo donde la literatura y la filosofía serían indiscernibles; un lugar que no sería ni la filosofía como especialidad, ni exactamente a literatura, pero que sería una escritura donde no se puede distinguir tampoco la filosofía y la literatura, es decir, donde no se puede distinguir más entre el concepto y la vida, pues finalmente esta invención de escritura consiste en dar una nueva vida al concepto, una vida literaria al concepto. A través de esta invención, esta nueva escritura, se trata finalmente de decir el nuevo sujeto, de crear en filosofía la nueva figura del sujeto, la nueva batalla a propósito del sujeto". BADIOU, Alain. *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*. En «Eikasia. Revista de Filosofía», N° 3 (Marzo, 2006), p. 5.

⁶⁸⁰ BADIOU, Alain. *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*, p. 3.

Me parece que esta clave de lectura es fundamental para entender propuestas tan diferentes como las que van de Marcel a Merleau-Ponty, donde la conciencia fenomenológica deviene encarnación, existencia encarnada, cuerpo vivido; o por otra parte la noción de *cuerpo sin órganos* en Deleuze o la idea de *Bíos* en Foucault. Evidentemente no puedo desarrollar aquí los múltiples vínculos de esta propuesta de análisis, haría falta una relación detallada del cuerpo en la filosofía francesa del siglo XX, que aún no está escrita. Lo que me interesa aquí es el juego que hay entre cuatro nociones. A) La idea de *Bíos* foucaultiana. B) La idea de *nuda vita* tal como la presenta Agamben, en relación a la distinción que propone entre *Bíos* y *Zoé*. C) La idea de cuerpo sin órganos de Deleuze, en relación o en paralelo a la idea de *Bíos*, por una parte, es decir también como propuesta antagónica a la de una *nuda vita*; y por otra parte en relación de antagonismo con la idea de inmunidad. D) La *immunitas* como correlato de una forma de organología, o expresión de un organismo, nuevamente en oposición al Cuerpo sin Órganos. Como se ve se trata de cuatro nociones relacionadas, de maneras múltiples y anudadas, según mi perspectiva por una forma de entender el cuerpo, como subjetividad, que es uno de las líneas de fuerza de la filosofía francesa del siglo XX y que explicaría esta semántica del cuerpo, de la que he intentado dar testimonio brevemente: algo ha pasado con el cuerpo, con la forma en que la filosofía asume el cuerpo, algo que resemantiza la noción de cuerpo, y además la hace circular en estilos filosóficos particulares. Me parece que este es un fenómeno general y que debe situarse la conformación del discurso y del léxico biopolítico, en relación con este fenómeno general. No necesariamente en relaciones de subordinación pero, si de implicancia. La semántica biopolítica, implica esta semántica del cuerpo, aún más general y ciertamente más extendida.

Los discursos sobre el biopoder, también han formado toda una semántica –de esto trata precisamente toda la presente investigación–; una semántica compleja iniciada por el propio Foucault, y luego aumentada, y según el gusto de cada cual corregida, por muchos otros. Una semántica que no sólo ocupa todo un nuevo léxico, toda una batería conceptual nueva; sino estilos específicos de escritura, de argumentación y de abordaje de los problemas. Estilos que a veces se acercan más a las pretensiones literarias que Badiou señalaba como uno de los rasgos claves de la filosofía francesa del siglo XX. O en otras ocasiones mantiene un estilo más cercano al análisis jurídico. De Agamben, por ejemplo, no se puede decir que sea ‘literario’, aunque el recurso de la alegoría como paradigma es decisivo, o también, sus concepciones de *signatura* y *arcano* resultan decisivas para entender los aportes y también los límites de todo su discurso; y sin embargo al mismo tiempo, la empresa de Agamben es particularmente cercana al análisis jurídico, podríamos decir, de una filosofía política moderna. Esposito, tampoco propone un estilo literario y sin embargo toda su propuesta descansa en la coincidencia léxica del vocabulario y la metáfora general del organismo. Se trata de máquinas literarias únicas en cada caso, y a la vez, semánticas que se cruzan. La semántica inaugurada por los discursos sobre el biopoder, con aquellas

otras semánticas de la subjetividad como los discursos sobre el género o en general los antihumanismos. Semánticas que en forma al menos descuidada se ha gustado en llamar *postmodernas*, particularmente desde que estas propuestas francesas aterrizaron en Estados Unidos⁶⁸¹, y fueron adoptadas por la particular forma de proceder de la intelectualidad de vanguardia norteamericana.

En esta resemantización, me parece, se efectúan operaciones diversas y antagónicas; pues por una parte bebe de ella cierto funcionalismo, y por otra, ciertos discursos críticos; y en otro sentido, bebe también de ella cierta estética del cuerpo, y a la vez cierta biopolítica. Por ejemplo, las potencialidades políticas de una idea como la del cuerpo sin órganos ante la interpretación funcionalista del cuerpo social como organismo, resultan evidentemente antagónicas. Y sin embargo podrían llegar a fundirse en una suerte de metaforología política del cuerpo ciega a estos antagonismos. En realidad, lo que pretendo a continuación, puede ser precisamente quebrar las posibilidades de una metaforología política del cuerpo, ponerla bajo interrogante. O al menos, las posibilidades de una metaforología ciega a los antagonismos encerrados en estas semánticas. Insisto en la clave de lectura que he tomado de Badiou: el cuerpo es una categoría de la subjetividad. Los cuerpos son singularidades subjetivas.

4.6.2. La metáfora del organismo

Roberto Esposito presenta una exposición detallada de lo que denomina la 'metáfora organicista', es decir, la propuesta de comprensión de la sociedad a partir de la idea de cuerpo como figura ideotípica. Se trata de una metáfora muy antigua. En términos generales retrata a la sociedad organizada como un cuerpo. En algunos casos, esta metáfora es una verdadera alegoría, por ejemplo en San Pablo: la cabeza equivale a ciertos miembros de la sociedad –de la iglesia en particular- los brazos, equivalen a otro tipo de integrantes, y de este modo continúa. Esta metáfora del cuerpo social, además presenta modalidades que le entregan ciertos matices. Puede ser concebida como, máquina u organismo. La máquina evidentemente hace hincapié en el artificio, en la construcción, una máquina funciona de un modo tal, porque obedece a un diseño, consensuado o impuesto, la máquina social es fruto entonces de un pacto o de un ejercicio de dominación. Se trata de una figura más política; por el contrario, el organismo remite a la naturalidad de los procesos; por eso se pretende una figura más científica, al mismo tiempo que naturaliza las relaciones sociales. El mecanicismo, es en cierto sentido más permeable, un diseño social construido siempre puede transformarse. Mientras que el organicismo es absolutamente impermeable, las funciones y estructuras sociales son connaturales y permanentes; su modificación es posible, en la

⁶⁸¹ Una relación interesante en términos cronológicos e interpretativos puede encontrarse en CUSSET, François. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Melusina, Barcelona, 2005.

medida que se acepta que las leyes naturales cambian, es decir, se acepta la evolución del organismo, e incluso su entropía, pero como procesos del organismo que responden a su propia causalidad.

Quisiera detenerme en la *metáfora del organismo*, presentada por Luhmann como elemento central para entender el funcionamiento de la teoría de sistemas – y a la cual Esposito le dedica bastantes líneas de análisis-. Se trata de una teoría interesante, pues pretende fundir el mecanicismo y el organicismo. Equivale a una suerte de vitalmecanismo, que considera máquinas orgánicas. Toma, como es sabido, la idea de *autopoiesis* presentada por Maturana para graficar los sistemas sociales. La autopoiesis es la función principal de los organismos vivos. Una máquina, en la perspectiva de Maturana, es un sistema organizado en torno a un objetivo común⁶⁸², y que puede ser *alopoiética*, es decir, produce una cosa –una cosa distinta a sí misma- o por el contrario, *autopoiética*, es decir, que su objetivo es producirse a sí misma, o reproducirse y permanecer. Este es el caso de los seres vivos, entendidos como organismos, es decir sistemas organizados donde toda la organización interna a nivel fisiológico se explica por la necesidad de autoproducción. Los diversos órganos producen distintos efectos que el organismo en su conjunto necesita para mantenerse, es decir autoproducción o autopoiesis. Precisamente para Luhmann, esto es lo que hace que la metáfora del organismo cobre la mayor importancia, la sociedad se concibe como un organismo autopoiético, que se produce a sí mismo, y donde los distintos subsistemas producen efectos que persiguen el objetivo común del organismo social. Los órganos coinciden con los subsistemas, y el organismo con el sistema. De este modo la *organología* de Luhmann expresa los principios de funcionamiento del sistema en relación a los subsistemas⁶⁸³. Esta organología requiere la idea de máquina de Maturana, se trata de un vitalmecanicismo, que funda una organología. Pues para la organología, no es suficiente la idea de organismo, requiere esta serie de sugerencias y relaciones figurativas entre los flujos, inputs y outputs, y sus efectos. Quisiera decir desde ya dos cosas que retomaré después. Primero que esta idea de máquina es radicalmente distinta a la idea de máquina que hay en Deleuze-Guattari. Lo segundo es que este vitalmecanicismo es clave para la racionalidad gubernamental neoliberal, para lo cual resulta insuficiente el organicismo a secas. Por el momento, hay que tener esas dos ideas a la vista, las retomaré en breve.

⁶⁸² “Nosotros sostenemos que los sistemas vivos son máquinas; al hacerlo, estamos apuntando a varias nociones que debieran ponerse en claro. Primero implicamos un criterio no animista que debería ser innecesario comentar mayormente. Segundo, estamos subrayando que un sistema vivo lo define su organización y, por tanto, que es posible explicarlo como se explica cualquier organización, vale decir, en términos de relaciones, no de propiedades de los componentes. Por último, señalamos el dinamismo ostensible en los sistemas vivos connotado por la palabra ‘máquina’” MATURANA, Humberto VARELA, F. *De Máquinas y seres vivos*. Trad. Carmen Cienfuegos. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1972, p 14.

⁶⁸³ Vale la pena recordar, a este respecto, los cuatro principios de la relación entre el sistema y sus partes. A) La sociedad es un todo de partes organizadas. B) Las partes tienen sentido en relación al todo. C) El todo no es el resultado de la mera suma de sus partes. D) La influencia del todo en las partes es mayor que la influencia de las partes en el todo.

Esta *organología* hace que tengan sentido características como la *sinergia*, vale decir, que las relaciones de las partes producen efectos conjuntos que no pueden ser explicados sólo como la suma de los efectos individuales; o por el contrario fenómenos como la *entropía* que busca explicar las tendencias de contraproducentes de los sistemas sociales. Quiero insistir en un aspecto de lo anterior, que me parece el de mayor importancia. A pesar de las críticas de Luhmann al funcionalismo estructural⁶⁸⁴, esta metáfora que pone en juego reactiva los mismos elementos que habían servido de crítica a dicho funcionalismo. Estas estructuras del organismo social, sus órganos, las partes del todo, la organización de sus miembros, tienden a ser invariantes; vale decir, sufren modificaciones por supuesto, pero se trata de adaptaciones y evoluciones. No obstante, su estructura general resulta invariante y se mantiene. Es un tema importante, pues implica que el cambio social, sólo puede ser concebido como un mejoramiento organizacional; pero que la estructura general de la sociedad no varía. Me parece innecesario comentar los efectos políticos de lo que acabo de decir, ésta es precisamente la función política de una tal *organología*. Es evidente que todo organismo puede desaparecer, morir; pero esto se explica por procesos internos al organismo, por las leyes de su propia vida. Evidentemente la metáfora se puede extender *ad infinitum*, por ejemplo hacia el problema de la autoconservación y la inmunidad, lo que hace Esposito, o hacia el problema de la salud política, etcétera. En realidad lo que quiero evitar es esto, la proliferación de la metáfora, y quiero llamar la atención sobre dos puntos. La metáfora así planteada se mueve entre la desaparición total del organismo o su evolución y adaptación. Es una metáfora inmovilizante, o el organismo muere por completo debido a las leyes que rigen su salud, o se adapta. No hay posibilidad alguna para la singularidad, se borra de facto la política, el organismo es identitario, único. Todo antagonismo interno es un peligro, sólo hay órganos y agentes patógenos. La inmunología es precisamente la vara que permite medir y distinguir la identidad orgánica de lo extraño patógeno. Lo segundo sobre lo que quiero llamar la atención es que la metáfora descarta un elemento biológico básico de los seres vivos, y presente en la teoría de Maturana: los organismos viven en medios, medios biológicos, *hábitats*, en los que la vida está precisamente posibilitada por la interacción de múltiples organismos con efectos unos sobre otros. No se puede concebir un organismo sino al interior de una ecología. Pero en la metáfora vitalmecanicista sólo hay un organismo. La metáfora olvida entonces un elemento central. Los que estamos vivos somos nosotros y ahí se cumple esta premisa básica, nuestra vida está posibilitada por la interacción, somos muchos, y unos tenemos efectos sobre otros. Por supuesto que la vida tiene que ver con la sociedad, pero no porque la sociedad sea una máquina

⁶⁸⁴ Conviene revisar estas críticas en la lección I de la Introducción a la teoría de sistemas precisamente a) la invariabilidad de las estructuras, b) la pretensión de totalidad de la explicación del funcionalismo estructural y c) que la mantención de las funciones sociales, objetivo principal de estudio de esta corriente, reforzaba las condiciones de dominio. Ver especialmente LUHMANN, Nikolas. *Introducción a la teoría de sistemas*. Universidad Iberoamericana, México DF, 1996, pp. 31-34. También LUHMANN, Nikolas. *Función y causalidad*. En «ilustración sociológica y otros ensayos». Sur, Buenos Aires, 1973. Específicamente respecto a la unilateralidad del análisis funcional puede revisarse también LUHMANN, Nikolas *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Alianza, México DF, 1991, pp. 72ss.

autopoiética u organismo; sino precisamente por lo contrario, en cualquier caso la sociedad es una máquina alopoiética, no debe producirse a sí misma, debe producir otra cosa.

Creo que lo anterior grafica la necesidad de desactivar la metáfora organicista, y por supuesto también el discurso inmunitario. Si alguna conclusión o proyección al ámbito del análisis social, puede estimarse de las propuestas de Maturana, va precisamente en la línea opuesta de la operación que ha realizado Luhmann. Es decir, no se trata de proyectar la idea de máquina autopoiética como metáfora general de la sociedad; sino por el contrario, reconocer que somos sistemas vivos, organizados singularmente, los que conformamos los grupos sociales. Es decir, el supuesto precisamente contrario, reemplazar la unidad de la sociedad, por la multiplicidad de quienes la conforman. La imagen biológica de la sociedad, en cualquier caso, no es la del organismo, sino la del *hábitat*. Concebir la idea de sistema social, no es una operación fisiológica, sino ecológica.

4.6.3. Deshacer el organismo

La idea de un cuerpo sin órganos, se nos ofrece, en cierto sentido, como la inversión de esta concepción organicista. Como un proyecto de contraorganología, de contrametáfora y de insurrección mucho más que de resistencia. Ante tal organología estructural, el cuerpo sin órganos aparece como una propuesta política, o esquizo-ético-política. Si bien, su objeto principal refiere a una micropolítica, esto no implica que no pueda proyectarse como contrapunto del análisis organológico a nivel político general, como el propio Deleuze sugiere⁶⁸⁵. Al mismo tiempo debe prevenir contra un tratamiento ingenuo de la metáfora organicista, como el que puede resultar de una posible biopolítica afirmativa. Pero que se entiende sólo si se abandona la exclusividad biológica de los cuerpos y se atiende a que un cuerpo es una subjetividad. En cierto sentido esto implica dar un segundo paso. Si desde Maturana me parece que hay que contestar al vitalmecanicismo diciendo 'la sociedad no es un organismo, los sistemas vivos somos nosotros (nosotros somos los organismos)'. Con Deleuze, por el contrario hay que decir, no somos organismos, porque organismo es el tipo de sujeto formado por el vitalmecanicismo. Un organismo es una figura de dominación, a un organismo sólo se puede oponer otra forma de singularidad, un cuerpo que no sea un organismo. Lo que encierra la particular figura del Cuerpo sin Órganos, apunta al menos en uno de sus sentidos hacia esta dirección. Un cuerpo sin órganos se opone a la metáfora organicista, porque no es metáfora y porque no es organismo.

⁶⁸⁵ "Nosotros distinguimos: 1) los CsO, que difieren como tipos, géneros, atributos sustanciales, por ejemplo, el Frío del CsO drogado, lo Dolorífico del CsO masoquista; cada uno con su grado 0 como principio de producción (la remissio); 2) lo que pasa por cada tipo de CsO, es decir, los modos, las intensidades producidas, las ondas y vibraciones que pasan (la latitudo); 3) el conjunto eventual de todos los CsO, el plan de consistencia (la Omnitudo, que a veces llamamos el CsO)". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 163.

Deleuze-Guattari identifican al capitalismo con una proyección neurótica de la sociedad. La idea de organismo es la plasmación de tal realidad. Por tanto el cuerpo sin órganos se juega en cierta alteración del juicio de realidad, que tiene una connotación política. Y que se efectúa primariamente en los siguientes elementos. El CsO tiene una primera dimensión micropolítica, significa enfrentarse a tres estratos, el organismo, la significación y la subjetivación. Un estrato, al igual que un estrato geológico, es una formación que se ha plasmado a partir de una masa que en principio era móvil, como las capas geológicas. La forma de este enfrentamiento es la desestratificación, es decir, debilitar estas capas o formaciones endurecidas, volver a hacerlas más móviles. El primer estrato, el organismo, implica replantear la relación con el cuerpo, entendido biológicamente, dejar de experimentar un cuerpo neurótico-capitalista-occidental, con sus implicancias sexuales, equilibrios químicos, de funcionamiento organológico. En segundo lugar, la significación implica desestratificar los valores, los contenidos significantes del cuerpo como cuerpo occidental neurótico. Implica, por tanto, una política de la expresión y una estética de construcción de sí mismo, ya no como sujeto unitario, sino bajo esta sugerente idea de *haecceidad*, vale decir, como modo de individuación que se sustrae a la lógica de *lo uno* y de *lo mismo*. Finalmente la subjetivación implica desestratificar la conciencia psicológica del yo, propia de las identidades neuróticas, a favor de un sujeto múltiple, con identidades en transformación, nómadas. En definitiva una propuesta esquizo-experimental. En el desplazamiento de los órganos Deleuze ve una nueva forma de organización, de particularización o individuación: la máquina. Por tanto, el programa esquizo-experimental se verifica en un devenir maquínico. Se trata de una idea de máquina muy distinta a la propuesta de las máquinas autopoieticas en su versión luhmanniana, lo que define a una máquina en este programa es la relación con los flujos, particularmente los flujos de deseo. El cuerpo individual y el cuerpo social son entendidos ya no desde los órganos; sino desde las máquinas que lo componen. Tenemos aquí un ejemplo de la potencia contrafáctica de este planteamiento, que se opone, al decir de Deleuze, no tanto a la organización, como a los órganos, estructuras fijas identitarias y significantes. Se trata de una inversión.

A partir de esto, puedo sospechar algunas cosas. Precisamente la idea de 'máquinas deseantes', es también una fórmula de la subjetividad (quizás Deleuze preferiría el concepto de singularidad, me inclino momentánea y provisoriamente a hablar de subjetividad, para mantener el análisis sobre el cuerpo). Y como fórmula se opone a una idea del cuerpo naturalizada. No somos un organismo, porque el cuerpo no puede naturalizarse, el cuerpo es subjetividad construida biológicamente, pero también estética y políticamente. Una máquina, como decía, es construida y está definida por los flujos, más que por su materialidad – en esto concuerdan Deleuze y Maturana- La máquina de la subjetividad se define especialmente por los flujos de deseo, por sobre cualquier otro flujo. Esto atestigua un paso más, no se trata sólo de que la sociedad no sea un sujeto único y unitario, ninguno somos un sujeto unitario, estamos

definidos, mucho menos por una identidad psicológica obtenida de una vez y para siempre, que por infinidad de flujos deseantes, cambiantes. De este modo los procesos de subjetividad, de constituirse a sí mismo, son siempre singulares. No hay sujeto –identidad permanente, opuesta a un mundo exterior-, sino una subjetividad surcada por multiplicidades en permanente movimiento, y que se define, además por el contacto, de modo que la barrera entre interioridad y exterioridad no es tan evidente. Somos un cuerpo. Las máquinas deseantes y los cuerpos sin órganos, son proyectos de autocomprensión y de autoconstrucción insurrectos respecto a la noción de un sujeto natural u organismo.

Me parece que en términos generales esta tensión de fuerza en torno al cuerpo social como organismo, postura que refuerza la invariabilidad social, y el cuerpo sin Órganos, postura que refuerza la desestratificación de identidades y funciones; puede ser trasladada también al problema inmunitario, que como es sabido, trata Esposito; pero que curiosamente también está presente en Luhmann como ampliación de la organología. Desarrollaré, a continuación, más extensamente esta relación. Su tránsito evidencia lo anterior, extendiendo la experimentación del CsO desde el ejercicio práctico personal, como *ascesis invertida*, a un horizonte político difícil de discernir; pero de capital importancia. Todavía es importante decir dos cosas. Aquí hay una discusión en torno al problema del sujeto, la subjetividad y los procesos de subjetivación, que me parece de la mayor importancia. Para esta discusión no tengo una opción definitiva, y probablemente sea el punto en que más lejano me siento de las opciones tomadas por Foucault. Lo segundo es que cada día estoy más convencido de la necesidad práctica de abandonar el léxico deleuziano, en busca de un léxico más directo. Quizás por esta razón, el trabajo de Foucault me resulta tan atractivo, y también por esto, a pesar de la importancia de la idea del cuerpo sin órganos, la cito aquí a modo de despedida y no la retomo en las propuestas posteriores.

4.6.4. Sistema inmunitario.

Un sistema inmunitario en Luhmann actúa fundamentalmente sobre el conflicto. Luhmann explica un conflicto como un parásito a un sistema –nótese la explicación alegórica-, el sistema infectado con el parásito del conflicto requiere ser mantenido en límites aceptables; de tal modo que esta potencialidad es desarrollada justamente por la función inmunitaria. Efectivamente, si el objetivo es la autoproducción – o la reproducción- del sistema, del organismo, la función inmunitaria debe controlar estos aspectos parasitarios. Debo notar, en todo caso, que la función inmunitaria no tiene como objetivo eliminar el conflicto, sino incorporarlo dentro de límites razonables, porque eso permite al decir de Luhmann la variación evolutiva. De tal modo que los conflictos son utilizados como una alarma o advertencia, en cuanto señalan lo inadecuado, lo que queda desfasado y no se identifica plenamente. Un actor privilegiado de este sistema inmunitario es el derecho.

En cierto sentido, la expresión “metáfora organicista” que utiliza Esposito para graficar este tipo de posiciones, se queda corta en el caso de Luhmann, donde se avanza más bien a una condición alegórica del cuerpo social. Es decir, no sólo la figura sirve para graficar el todo social; sino que permite ir comprendiendo el interior de sus estructuras y funciones. Tomemos en cuenta el factor identitario que se expresa en esta idea de lo inadecuado. Es, en lo medular, semejante a la teoría inmunitaria de Maturana y Varela⁶⁸⁶, que proponen que tanto el sistema neurológico como el sistema inmunitario son expresiones somáticas de un cuerpo descentralizado, pero al mismo tiempo afirma la identidad corporal. El caso del sistema inmunitario, es bastante curioso, para Varela justamente implica que la idea de ‘defensa del organismo’ no es tan importante como el problema de la identidad corporal. La red inmunitaria a nivel biológico actúa sobre lo que considera extraño o patógeno, no necesariamente peligroso, sino distinto⁶⁸⁷.

Estas dos ideas son justamente las que toma Esposito en el primer capítulo de *Immunitas*, es decir, A) La propuesta de Luhmann de considerar al derecho como sistema inmunitario. B) El problema de la identidad del organismo para articular un sistema inmunitario en torno a lo extraño. Precisamente desde lo primero asume esta particular etimología de ‘munus’ como carga, don que implica reciprocidad; por lo tanto la *immunitas* es fundamentalmente privilegio, es decir, acomete la explicación jurídica. Esposito y Deleuze coinciden en un asunto bastante particular, el de la dosis. Para Esposito, esto grafica lo que ya expresaba Luhmann, la inoculación de lo extraño. Pequeñas dosis de lo patógeno deben ser incorporadas al organismo para inocularlo, inmunizarlo. Al decir de Deleuze, son pequeñas dosis también las que constituyen el arte de deshacer al organismo⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ Ambos autores han desarrollado un trabajo en conjunto hasta mediados de la década de 1980 y que está a la base de la teoría autopoietica que aquí se comenta. Los dos grandes hitos de este periodo conjunto de trabajo son los libros *De Máquinas y seres vivos* y *El árbol del conocimiento*. MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *De máquinas y seres vivos*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1973. MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *El árbol del conocimiento*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1985. A partir de la segunda mitad de la década de 1980 sus trabajos tomarán rumbos distintos. En el caso de Varela intentará proponer una nueva formulación no ya *autopoietica*, sino *enactiva* de carácter más antropológico que pretende vincular conocimiento y ética, a partir de la recomposición fenomenológica del cuerpo; de hecho abandonará la noción de máquina, central en la definición autopoietica de los seres vivos, y reformulará la idea de cuerpo como categoría del sujeto.

⁶⁸⁷ “Sin embargo, toda la riqueza de los procesos de la red y de sus propiedades emergentes permanece sin ser completamente aclarada en inmunología. La cantidad de investigaciones experimentales que estudian específicamente los problemas de la red inmunitaria pueden contarse con los dedos de una mano, y en cuanto a las exploraciones teóricas, éstas apenas comienzan. El progreso depende esencialmente de nuestra capacidad de abandonar la metáfora de la inmunidad como aparato de defensa (incluso cuando ésta es empleada a través de un proceso de red idiotípica). Se trata de aprender a considerar esta red como el artífice de una identidad molecular, es decir, verla como un sistema inmunitario autónomo. Por lo tanto, se pone énfasis en la fabricación de un yo autónomo en lugar de situarlo en la heteronomía y la exterioridad (...) No se trata de negar el papel de defensa, sino de verlo como una manifestación o caso límite de algo más fundamental: una identidad celular y molecular históricamente construida”. VARELA, Francisco. *El fenómeno de la vida*. Dolmen, Santiago de Chile, 2000, pp. 132,134.

⁶⁸⁸ “Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, e incluso las situaciones

4.6.5. Cuerpos sin metáforas.

Se trata de una toma de poder sobre el cuerpo individual, el cuerpo de los sujetos concretos. Toma de poder que se verifica en una suerte de comprensión de los sujetos justamente como cuerpo-máquina. El cuerpo del obrero, el cuerpo, del militar, los procesos de entrenamiento, nutrición, educación física, etc. Es justamente esta toma de poder, la anatomopolítica, la que permite toda una transformación del problema del cuerpo en los trabajos de Foucault. El cuerpo se vuelve registro, fuente, documento, en términos generales; pero particularmente registro de la toma y ejercicio del poder sobre los sujetos. El cuerpo como archivo de la historia de la sexualidad, esto quiere decir, de la historia de las prácticas sexuales y su valoración o sanción social; pero del mismo modo, las prácticas de castigo, de encierro, de tortura. Es decir del péndulo completo de acciones de poder sobre el cuerpo que se ejerce desde el hacer vivir, hasta el hacer morir. Los cuerpos sometidos al círculo del genos, que describirá Esposito. Regeneración, degeneración, genocidio, eugenesia.

Esta anatomopolítica, o más bien el descubrimiento de esta anatomopolítica abre vías interesantes para una historia de los cuerpos, o cómo me parece que es mejor, una historia leída desde los cuerpos, desde este nuevo documento.

Curiosamente desde este nuevo documento, el proyecto civilizador moderno es un proyecto que se instala sobre una historia de disciplinamiento de los cuerpos. Si bien es cierto, los caracteres libertarios del proyecto moderno hace rato que están puestos en duda, el peso de los cuerpos en esta historia, no se puede substraer, justamente porque no se puede abstraer. Dicho de otro modo, la historia de las teorías políticas modernas, o de las ideologías modernas resultan altamente discutibles en relación a lo que los cuerpos modernos nos dicen de sí mismos y de la modernidad. La civilización es una forma de barbarie de los cuerpos, eso sí, controlada en lugares de encierro maquillada de salubridad. Una barbarie profiláctica. El cuerpo es otro documento de otro tipo, el archivo de los cuerpos, se vuelve un lugar genealógico. En buena medida la historia de las luchas, no es la historia de ciertas ideas, o de ciertos movimientos, ni vencidos ni vencedores, es la historia de ciertos cuerpos, sus heridas y sus muertes. La anatomopolítica nos abre a pensar el cuerpo sin metáfora, el cuerpo sin más, y nuestra historia del cuerpo. Aún más, nosotros como cuerpo.

Creo que en la actualidad esto se trabaja de muchas maneras, teóricamente hablando; aunque en los discursos sobre el biopoder a veces se tiende a perder de vista. La anatomopolítica es un antídoto

os fuerzan a ello; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante” DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p 165.

teórico, frente a cualquier forma de abstracción. Lo que ha estado en juego siempre son los cuerpos sin metáfora. No la metáfora organicista del cuerpo social, ni siquiera el cuerpo múltiple de la población, por supuesto que no el vitalmecanicismo de los cuerpos-máquina. Parafraseando a Foucault habría que decir, aquí lo importante no son las representaciones del cuerpo, sino los cuerpos, singulares, históricos, materiales. Los cuerpos son la primera realidad histórica y quizás el elemento histórico por antonomasia. También para un biopolítica volcada sobre la economía. Pensemos un momento este punto. ¿Por qué mantener el concepto de biopolítica, para una descripción de dispositivos que ya no son médicos, sino preferentemente financieros? Por supuesto que la expresión biopolítica podría cambiarse; pero en realidad, sigue tratándose de los cuerpos, de las necesidades de subsistencia. Contrariamente a lo que muchas veces se dice, el capitalismo sigue teniendo su eje en las condiciones de subsistencia. El deseo también se ha transformado en algo importante económicamente hablando. Pero son las condiciones de subsistencia las que estructuran los grandes nuevos mercados. No se trata tanto de una economía libidinal, que comercie con los deseos. Sigue siendo una economía en la que el principal resorte son las condiciones de subsistencia y su mercantilización, ahora a través de vastos y complejos sistemas de servicios individuales que se acceden por vía de endeudamiento. Vivienda, capacitación laboral, acceso a cuidados sanitarios. La gran masa de la población, participa económicamente para proveerse los medios de subsistencia en las condiciones contemporáneas, crédito hipotecario, seguro de salud; la mercancía de lo suntuoso, en realidad es marginal y funciona en el extremo más alto del óvalo social.

Ante toda abstracción y alegorización del cuerpo, hay que tener a la vista que todo el problema que aquí estamos discutiendo, trata en primer lugar sobre los cuerpos sin metáfora.

4.6.6. El vitalmecanicismo neoliberal.

El programa neoliberal puede ser concebido como la construcción de un hábitat artificial. Una máquina, que no obstante incorpora la vida de los sujetos. Una máquina biológica de gran escala y un proyecto total de extensión de la racionalidad mercado al conjunto social. Desde el punto de vista de las concepciones que subyacen a la teoría económica, el abandono de la hipótesis naturalista funda la imagen de la economía como maquina social. Se trata precisamente de establecer y mantener la realidad artificial del mercado. En contraposición al liberalismo clásico, el neoliberalismo puede considerarse una propuesta mecanicista. Pero un mecanicismo que tiene como uno de sus principales objetos la vida de los sujetos, su incorporación económica, la gestión de la subsistencia, la extracción de riqueza a partir de las necesidades vitales del conjunto de la población; y que impone formas de vida específica, instalando la lógica económica al interior de las decisiones vitales. O dicho de otro modo, hace de la construcción de sí mismo, una gestión económica. La vida de los sujetos, es entonces ante todo un proyecto económico. Los sujetos deben gestionar su propia vida en relación a los rendimientos económicos susceptibles de

alcanzar a través de ella. No se trata entonces sólo de un mecanicismo social; sino de un vitalmecanicismo económico. El ciclo vital financiarizado del programa neoliberal es especialmente un ciclo vital mecanizado económicamente.

Antes esta imagen de un mercado total que actúa al mismo tiempo como una máquina vital es preciso preguntarse por los mecanismos de administración-producción de la libertad, es decir por el quiebre de esta lógica no sólo a nivel individual, sino por las posibilidades de otro tipo de construcción social. En este sentido quiero retomar la idea del organismo como modelo social. Se trata de una idea que he discutido y sobre la que he llamado a tener una distancia prudente. Tanto porque una metáfora no constituye una teoría, ni puede reemplazarla. Como por la inspiración funcionalista y socialdarwinista que el organicismo social tuvo de base para la elaboración de la tanatopolítica del siglo XX. También he expresado mis dudas respecto a una biopolítica afirmativa; pero por otra parte resulta irrenunciable pensar en los quiebres de este mecanismo, el silencio al respecto implica cierta complicidad pues se corre el riesgo de suponer que se trata de mecanismos infranqueables, y un sistema instalado desde ya y para siempre. Por esta razón, aunque he tomado distancias con las posturas de Hardt y Negri sobre una biopolítica afirmativa e incluso he expresado mi incomodidad con la perspectiva de Esposito, debo decir que aunque las categorías del biopoder presentadas por Foucault me parecen a todas luces categorías que sirven para un análisis crítico, hay que dar pasos más allá de este análisis crítico y en tal sentido, el movimiento teórico de Hardt y Negri, y también de Esposito me parece necesario. De todos modos, matizaría la cuestión, no veo que haya un poder de la vida que por sí mismo tenga la posibilidad de quebrar el vitalmecanicismo en que las vidas concretas están administradas. No hay una biopolítica afirmativa; pero es necesario postularla. Se trata de una necesidad política y no tanto de una derivación de las naturales potencias de la vida. Los mecanismos montados históricamente, son susceptibles de ser desmontados, aunque aparezcan como robustos, inteligentes y poderosos. Quisiera en este sentido, no tanto ofrecer un programa de desmontaje como algunas ideas que en principio, pueden servir de soporte para un análisis de las formas de vida, en una lógica opuesta a la de la sumisión, o en lógicas de emancipación y liberación.

Ya me he detenido largamente en la imagen del organismo como modelo social, esta imagen que observa el gran cuerpo de la sociedad. También he prestado atención al descubrimiento de un cuerpo múltiple, el de la población. En realidad las estrategias del biopoder deben entenderse precisamente en el movimiento que va desde la primera idea a la segunda. ¿Cómo organizar a la población, al cuerpo múltiple o a los múltiples cuerpos de la población, como si fuese un solo cuerpo? La respuesta del neoliberalismo en este sentido es la construcción de un mecanismo social que integre a los cuerpos de la población, pero es una respuesta también contradictoria; pues genera este mecanismo a través de una

plataforma de desigualdad, de modo que la condición unitaria del organicismo queda en la cuerda floja. Aun cuando la jerarquización es un elemento clave del organicismo social, se trata de una jerarquización que apela a la unidad del conjunto, que instala el mitologema de un objetivo común perseguido por todos los miembros del cuerpo social.

La lógica anterior no es sostenible en la estructura de desigualdad-competencia del neoliberalismo. Los miembros del mecanismo social, tienen las mismas aspiraciones; pero individualmente, no como conjunto, obtener las metas sociales del vitalmecanicismo, implica que otros no las obtengan. La idea de un cuerpo social apelaba al sentido de cooperación, mientras que los procesos del mecanicismo neoliberal son mecanismos de lucha. Se sustituye la colaboración por la guerra. Esto no quiere decir que haya que aspirar a la antigua imagen del cuerpo social, la colaboración para un fin común era en ella una ilusión política, reforzada figurativamente por la imagen de un cuerpo social, pero que tenía como objeto legitimar una estructura de clases y de distribución del poder. Pero el vitalmecanicismo, a pesar de todo enseña algo: que desde el punto de vista biológico, la sociedad no es un cuerpo; sino que está compuesta por múltiples cuerpos. Invierte el organicismo social en un mecanismo de administración de los cuerpos, en una economía vital. Pero al hacerlo, abre una posibilidad, que por supuesto no persigue; posibilidad inevitable al pensar la desnaturalización de la economía: el paso desde el socialorganicismo a una ecología de los cuerpos. En términos económico-políticos entonces, hay que asumir el patrón básico de que la economía no se rige por leyes naturales. Todo mercado es artificial, construido y mantenido históricamente. La sociedad tampoco puede ser concebida biológicamente como un cuerpo, sino precisamente como un hábitat, un complejo de relaciones entre múltiples cuerpos. Una concepción económico-política actual requiere por supuesto, una concepción biológica, o biológico-filosófica y por supuesto no sólo una metáfora, sino un teoría ecológica de los cuerpos, que logre una potencia suficiente para oponerse a una economía mecánica de la vida. Por supuesto que por el momento esto es sólo una idea y puede reducirse incluso a un mero juego de palabras. Por eso, hay que preguntarse de manera específica qué implica una ecología de los cuerpos en términos de: a) generación, administración y distribución de la riqueza; b) organización y administración de los sistemas generales de subsistencia; c) modificación de los patrones de extracción, producción y consumo. Por otra parte, esto implica d) romper con la interfaz de un sujeto que se autoconstruye por medio de la competencia; e) quebrar la financiarización del ciclo vital como proceso de individuación y elaborar modos en que el ciclo vital pueda comprenderse en relaciones de hábitat, es decir de interacciones biológicas entre múltiples sujetos.

4.7. CONJETURAS ESTRATÉGICAS SOBRE EL PODER POLÍTICO.

4.7.1. Introducción.

Soberanía es uno de los conceptos implicados en los discursos sobre el biopoder que resultan más complejos de abordar. Pues por una parte, Foucault renunció al análisis de la soberanía como principio jurídico, de legitimación o de representación del poder; y por otro lado presentó un análisis del poder soberano. Como veremos, aquí sostengo que se trata de dos temas muy distintos, quizás se le podría exigir a Foucault algún giro léxico que apoyara la distinción, siempre puede asumirse como una dualidad o una indecisión de Foucault respecto a la soberanía. No apoyo tal interpretación, explicaré detalladamente lo que me parece la diferencia entre el análisis de los mecanismos del poder soberano, y el análisis de su representación jurídica. Pero admito que alguien podría sostener la hipótesis de una dualidad foucaultiana respecto a la soberanía, aunque la evidencia más fuerte apunte en sentido contrario.

Lo segundo, es que independientemente de que Foucault haya implicado o no el tema de la soberanía con los análisis del biopoder, la soberanía misma no parece un asunto solucionado. En el sentido de que no parece claro qué forma de entender el poder político podría ser sostenida en la actualidad, por un proyecto capaz de transformar las estructuras sociales de la antigua soberanía. Agamben ha relevado el tema de la soberanía. No comparto la pretensión de que el análisis foucaultiano pueda enlazarse con la problemática del soberano en Schmitt como pretende Agamben, porque entre ambas propuestas no hay una correspondencia que autorice tal vinculación. Pero esa es una discusión meramente interpretativa, Agamben fuerza el discurso, y aquello es en la práctica innegable, si se tiene el itinerario completo de los cursos de Foucault sobre el tablero. Pero Agamben tiene razón en un punto importante, no hay que olvidarse del debate aquél, pues el problema de la soberanía está lejos de estar solucionado. Al menos hasta donde yo logro ver, esta falta de solución remite, esta insistencia en la soberanía, habla de la necesidad de una teoría política del poder, que no sólo denuncie y describa los mecanismos del poder; sino que proponga las estrategias para nuevas formas de organización política. Me parece que si algún proyecto puede considerarse el complemento necesario de los trabajos de Foucault, tal complemento no es una nueva genealogía; sino una posible *estratégica del poder*. Intentaré resumir como veo el

panorama de esto en algunos puntos, que después trataré, espero con cierto interés. A) La soberanía no tiene relación alguna con el biopoder, lo que si tiene relación es el poder soberano. B) El poder soberano es el nombre que Foucault da a una específica tecnología de poder, tecnología territorial, jurídica y que se expresa sobre los sujetos como poder de dar muerte. C) En cambio, la soberanía, es el principio jurídico que pertenece al ámbito de las representaciones y legitimaciones del poder. Este principio ha tenido varias versiones: las versiones teológicas, imperial primero y monárquica después; las diferentes versiones contractualistas que ven la soberanía emanada del pacto, acuerdo o contrato entre sujetos; las versiones populares, que ven la soberanía como una potencia colectiva. Propongo llamar a esta discusión sobre la legitimación del poder como 'principio de soberanía', para diferenciarlo bien del 'poder soberano'. D) Existe una tercera modalidad del discurso soberano que sería la de la identificación del soberano o de la legitimación de quién puede ejercer el poder, en realidad éste último sería el problema de Schmitt. E) Evidentemente en la medida que existen regímenes políticos hay que optar por una u otra forma de representación del poder y fundarla jurídicamente. Y esto por supuesto que es un problema político de la actualidad, aunque es un problema al que no se dedicó Foucault. F) Veo la necesidad, de una teoría de la desnudez del poder, una estratégica del poder, que rechace toda naturalización del poder y que asuma los fundamentos jurídicos del poder político como un discurso por rehacer. G) Esta propuesta implica el reconocer que no existen fundamentos jurídicos a priori para ninguna forma de poder político; la ley es una necesidad política y sus fundamentos equivalen a un relato común en permanente elaboración. H) Propongo retomar la dinámica propuesta por Negri entre resistencia, insurrección y poder constituyente, para operacionalizar esta dinámica de los fundamentos jurídicos de la ley. I) Propongo llamar democracia, al poder así constituido y a los mecanismos que hacen posible su permanente reelaboración. Es decir, una teoría de la democracia como un poder siempre constituyente. J) Me parece que este poder siempre constituyente, en cualquier caso, no puede ser confundido con la idea de una comunidad o de una democracia como pura potencia; sino que reclama un proyecto y una construcción histórica e institucional.

Los primeros puntos de este resumen son interpretativos, y en cierto sentido, son parte de los discursos sobre el biopoder aquí interrogados. Trataré de ellos a continuación. En cambio, los últimos cinco puntos forman parte de una manera de entender el poder y la organización política, en definitiva de entender la idea de democracia.

Me interesa en primer lugar ver los efectos políticos implicados en este problema. Si se planteara esto en forma de pregunta, sería similar a la siguiente: ¿Qué implica extender el análisis del principio de soberanía y afirmar la vigencia de este análisis en la actualidad? Y por el contrario ¿Cuáles son las razones que aconsejan abandonar el lenguaje y la presuposición de un principio de soberanía como clave política del presente?

4.7.2. Geopolíticas gubernamentales.

Como hemos visto, lo que propone Foucault sobre el poder soberano tiene dos componentes. El territorio y la relación con la muerte. Al menos cuando se contraponen poder soberano y biopoder. Me parece que esta contraposición en la que Foucault insiste en *Hay que defender la sociedad* y en *La voluntad de saber* es más bien un gesto didáctico de diferenciación que una oposición fuerte. Pero esto es una impresión de la lectura. De todos modos, se ha hecho frecuente recalcar que el poder soberano es poder sobre la muerte y el biopoder, poder sobre la vida. Pero esta idea no debe hacernos perder de vista que el poder soberano es antes que todo, un poder de tipo legal y que se ejerce sobre un territorio. El derecho soberano, se ejerce siempre en los límites de un territorio. Se trata de un factor geopolítico que no hay que olvidar en la actualidad, cuando el territorio tiene un significado completamente diferente, al que tuvo hasta el siglo XX, hasta la caída del muro inclusive. La guerra fría en cierto sentido extiende la vida del poder soberano; pues mantiene tanto las prácticas de imperialismo y hegemonía por una parte, y el problema del dominio del territorio por otra. Los bloques de la guerra fría son territoriales. Los movimientos políticos en la actualidad están definidos por equilibrios y hegemonías mucho más complejas. Hay una nueva geopolítica mundial pero que ha cambiado completamente respecto de la geopolítica de la guerra fría. En efecto, el problema de la soberanía sigue siendo actual, sigue siendo un problema importante, porque han cambiado las formas de organización territorial, no tanto desde el punto de vista jurídico, aunque aquí también hay cambios como la nueva organización social que ya no es eminentemente jurídica, sino gubernamental. De este modo, aunque no hay un gobierno mundial, hablando institucionalmente, hay un tejido de relaciones sociales a nivel mundial que constituyen una trama de gubernamentalidad. Negri y Hardt han llamado a esto Imperio. El nombre no me gusta, me parece muy dramático y genera confusiones históricas innecesarias; pero tienen razón en cifrar el problema actual de la soberanía política en relación a esas nuevas tramas globales de gubernamentalidad. Por el momento, digamos que todos estos problemas y las preguntas que es necesario resolver en esta línea se relacionan con uno de los aspectos claves del poder soberano tal como la había propuesto Foucault: el territorio.

Hay que atender al hecho que Foucault además de 'poder soberano' ocupa la expresión 'régimen legal' y 'estado jurídico'. Por lo cual habría que sumar un tercer elemento a esta descripción que sería precisamente esto: el ejercicio del poder se realiza fundamentalmente a través de la ley. Si sumamos este elemento a la comparación entre poder soberano y biopoder, habría que decir que el poder soberano ejerce el poder privilegiadamente a través de la ley y no de las normas, reglamentaciones o regulaciones; como la haría la anatomopolítica y la biopolítica, respectivamente. De este modo, los tres elementos señalados por Foucault están implicados. No creo que sea un análisis excluyente, quizás hay otros

elementos que se pueden añadir a esta descripción. Digamos que, al menos, estos tres han sido señalados por Foucault.

A lo largo de la investigación se ha acentuado el giro del poder soberano respecto a la vida y la muerte. Porque el centro de la investigación ha sido el desarrollo de los discursos sobre el biopoder, y también porque la literatura posterior ha hecho hincapié en esta relación muerte-vida. Pero no hay que absolutizar esta descripción. Ya lo he planteado extensamente, se trata de una descripción entre otras y se puede cambiar perfectamente el foco del esquema. Por ejemplo, atendamos al problema del territorio, como se ha hecho unas líneas antes. Es evidente que algo ha cambiado en la distribución y ejercicio territorial del poder respecto al poder soberano. Estos cambios no se pueden explicar sólo porque ahora exista un poder productor de las formas de vida. La segunda guerra mundial, no sólo conoció los campos de concentración sino una nueva forma de hegemonía territorial. Y después la guerra fría es el comienzo de una nueva lógica de hegemonía y control del territorio. El imperialismo va de la mano con la razón de estado y un sistema mercantilista; esta nueva forma de hegemonía territorial, en cambio, es coherente con un capitalismo financiero y una racionalidad gubernamental. Tomemos ahora el tema de la ley. El poder soberano, en el análisis de Foucault, era fundamentalmente legal, se ejercía a través de la ley, mientras que las disciplinas prefieren los reglamentos y las normas, y la gubernamentalidad en cambio prefiere la regulación. Es decir la elaboración de estándares técnicos convenientemente elaborados, la proliferación de tales estándares a través de instituciones y organismos no estatales, como agencias de calidad, certificación y asesoría. La fiscalización estatal del cumplimiento de dichos estándares y la entrega de financiamiento vía subvención para el logro de tales estándares. El rango estándar, fue algo que las disciplinas elaboraron; pero que todavía administraban de forma relativamente local e institucional. Lo interesante de la lógica gubernamental es que empapa y desinstitucionaliza los estándares. Apliquemos lo anterior al proceso de Bolonia y la reforma de las universidades, y todo esto se vuelve más claro. En todo este proceso no hay un proceso soberano, sino gubernamental. La lógica de las reformas educacionales desde el siglo XVIII ha sido una lógica de programa político. Un modelo político, requiere una forma de sociedad, un modelo de ciudadano o de trabajador, y por lo tanto una forma de instrucción. Así, se han sucedido las reformas educacionales. Pero Bolonia no se presenta de este modo, es una gran innovación. Bolonia se presenta como una estandarización de prácticas educativas con el fin de tener un rango europeo de competencias similares respecto a niveles similares de educación, homologación de títulos, etc. No es la reforma de un Estado en base a un programa político, sino de la Unión Europea, en base a estándares técnicos de calidad; traspasado, por tanto, sin deliberación política a los estados europeos, y desde los estados a las universidades, programas, etc. Pero además requiere la creación de agencias, asesorías, documentación técnica, procesos de adecuación financiera, incorporación de las empresas a las universidades, sistemas generales de

evaluación, entre otros elementos. Bolonia es el laboratorio, la primera puesta en práctica, de algo que hoy se ha vuelto cotidiano, con las decisiones económicas, planes de austeridad, o manejo de deuda pública. Me refiero a la forma de regulación gubernamental europea que reemplaza a la deliberación política y a las legislaciones soberanas. Se trata de una forma de gobierno que se pretende despolitizado y tecnificado, y por lo tanto neutro; pero que está generando transformaciones estructurales de enormes proporciones en las sociedades europeas. Se trata de una forma de gobierno que invade las soberanías estatales y territoriales, que por supuesto existen y funcionan en esta nueva lógica general de regulación.

El análisis foucaulteano de la biopolítica, entonces, requiere repensar la rearticulación de la soberanía más allá de la relación con la muerte. Es decir, como una rearticulación en forma de geopolítica gubernamental.

4.7.3. Excepción y regulación

En este tema hay dos giros. Primero el de Agamben, que recoge en cierto sentido la idea de soberanía como un poder que se ejerce sobre la muerte. Pero además le incorpora la perspectiva de Schmitt al respecto. Es decir, el poder soberano se expresaría en la decisión y se podría identificar con la potestad para declarar el 'estado de excepción'. Soberano es quien declara el estado de excepción, y por lo tanto declara los límites de la ley, su vigencia y su sustracción. El poder soberano entonces a la vez fundamenta y suspende la ley, y justamente por eso tiene poder de muerte. Ahora bien, es interesante aquí reparar en dos temas primero que Foucault había planteado el derecho de muerte del poder soberano, no como excepcionalidad, es decir, no situado desde una posición de fuera de la ley (o como diría Agamben de inclusión-exclusión); sino justa y contrariamente como un poder de ley, que actúa no como excepcionalidad; sino de manera regular, y no porque la excepción haya devenido en regla, como plantea Agamben, parafraseando a Benjamin; sino todo lo contrario, porque la ley está fundada sobre la muerte y entrega este poder al soberano. Lo interesante de la crítica foucaultea consiste precisamente en mostrar esto: la ley se sustenta en un poder de muerte, no su excepción. El poder soberano es permanente y no excepcional, la ley consagra este derecho cotidiano, normal.

Aquí hay una contradicción interesante desde el punto de vista político, pues la teoría del estado de excepción como verificación del poder soberano, es justamente un intento de restablecer ideológicamente un tipo de poder soberano, el de la teología política de Schmitt que se encarna en la figura de la dictadura. Se trata de un desplazamiento intencionado para afirmar una forma de poder, y no de un análisis de las transformaciones del poder. Si somos honestos hay que decir que el que tiene poder para declarar el estado de excepción, no lo tiene en virtud de ser el recipiente de la soberanía —es decir de la donación del poder divino—, el que puede declarar la excepción es el que tiene el poder militar. De nada

sirve que la ley diga que tal o cual dignatario puede suspender las actividades del parlamento, si llegado el momento de hacerlo, ese dignatario no puede imponerlo por la fuerza. El estado de excepción como teoría de legitimación del poder, lo que hace es sacralizar la fuerza militar, darle un relato teológico-jurídico. Ningún dictador declara el estado de excepción porque la ley se lo permite, o porque descubre en su interior una potencia desconocida y trascendente, que lo ponga más allá de la ley e incluso como su fundamento. El estado de excepción, lo que señala es el poder de fuego. La distribución de las lealtades militares y su fuerza de coerción sobre el resto de la sociedad.

El segundo giro es el de Hardt y Negri, que realizan un exhaustivo análisis de la soberanía que por lo demás engarza muy bien como antagonista de la fórmula de la teología política. Pues según estos autores, la soberanía sería un intento de restablecer la trascendencia como fundamento del poder político. En particular, un intento de reponer aquél vínculo del poder político con la trascendencia, roto con los movimientos humanistas del renacimiento que consideran un movimiento inmanentista, que da origen a la modernidad; y ante el cual, no obstante, las fuerzas trascendentalistas logran reagruparse a través de la idea y del funcionamiento de la soberanía. El análisis de Hardt y Negri en esta materia es arduo y repasan la formación de una idea de soberanía en Europa y en Estados Unidos. El análisis admite diversos reparos, precisamente por su extensión y, sin embargo, no deja de ser iluminador al menos respecto al problema del biopoder y su relación con el poder soberano. Pues en efecto, están hablando del biopoder como una nueva forma de soberanía, una forma que ya no es posible homologar con el poder soberano moderno. Para ellos además de esta concepción trascendentalista del poder. El poder soberano, o la soberanía moderna no puede desvincularse del desarrollo capitalista moderno. Y en tal sentido la idea de soberanía puede servir de canon para entender la modernidad, o al menos la visión unidimensional de la modernidad, a la cual pretende enfrentarse la idea de postmodernidad.

Estamos aquí ante una elección de fondo o la soberanía es la forma de la política, o es uno de sus pasajes históricos. O la soberanía es la matriz para leer el poder, o es la fundamentación ideológica de una formación política específica. Me parece que antes de decidir si el modelo de la soberanía es un modelo de análisis aplicable a la actualidad, hay que decidir sobre lo anterior.

Mi hipótesis de trabajo sigue siendo diagramática, procede por superposición. Ahora debo sumar una nueva característica a partir de este debate. Mi hipótesis es también inmanentista. En el sentido que distingue el ámbito de las representaciones del poder, y el de las tecnologías del poder, como dos ámbitos con estatus diferentes. Pero además sostiene que existe un poder desnudo, vale decir que las tecnologías son el poder, no importa las representaciones que de él se tenga, o se quiera construir. Que el poder sea desnudo quiere decir, también que no hay nada oculto, ni arcano ni esencia del poder.

4.7.4. El soberano, el principio de soberanía, el poder soberano.

Una de las premisas claves respecto a la soberanía, consiste en descomponer el problema. Una cosa es preguntarse por la naturaleza de la soberanía, lo que hace Bodino, por ejemplo. Otra cosa -muy distinguible de la anterior- es hablar sobre el soberano, las técnicas principescas, o la educación del soberano como hace Maquiavelo, por ejemplo. O también sobre la manera de identificar al soberano, o responder a la pregunta ¿quién es soberano? ¿Cómo se identifica y legitima?, que son el tipo de preguntas de Schmitt. Y una tercera cosa, -diametralmente opuesta- es preguntarse por el proceder y las formas de acción del poder soberano, lo que hace Foucault. Se trata de tres preguntas distintas ¿qué es la soberanía?, ¿quién es soberano? y ¿cómo se ejerce el poder soberano? Hay que reparar en un asunto importante respecto a estas tres preguntas: sólo una de ellas afirma la existencia del principio de soberanía.

El principio de soberanía no es otra cosa que la afirmación de la existencia de la *substantia* soberanía. Es decir la existencia de un poder, sobre cualquier otro poder. Se puede admitir, por ejemplo, que tras tal o cual cuerpo jurídico hay una convicción de soberanía básica que sirve de fundamento a quienes la elaboraron y sostuvieron. Pero esto admite la convicción de los juristas y no la existencia de un poder sobre todo poder. Lo mismo sucede con el sistema ptolemaico, quienes lo elaboraron y sostuvieron, creían que la tierra era el centro del universo. En tal principio geocéntrico se basaba todo el sistema, y el sistema requería que se aceptara tal principio. Con la soberanía hay un efecto similar: el pensamiento jurídico que elaboró la idea de soberanía creía en efecto que existía un poder sobre cualquier otro poder, una fuente y un origen del poder. Este es el principio de soberanía; por supuesto que tiene un pasado teológico, en realidad hay que hacer poco para notarlo. Pero esto no muestra que tal principio sea efectivo, sino que alguien lo ha sostenido, al igual que alguien ha sostenido el sistema ptolemaico.

La pregunta por la naturaleza de la soberanía implica que se asume la existencia de la misma, o que se acepta que existe un poder sobre cualquier otro poder; en cambio la pregunta por el proceder y el ejercicio del poder soberano, no asume la existencia del principio de soberanía, no ontologiza la soberanía como principio del poder, por el contrario. Son dos preguntas distintas, con asideros y suposiciones distintas. En medio está la pregunta de Schmitt, que no es una pregunta ni sobre el ejercicio del poder soberano, ni sobre su naturaleza; sino sobre su identificación con un sujeto.

Me parece que pensar el problema de la soberanía en relación con los discursos sobre el biopoder, necesariamente debe identificar estos tres matices; pues sería contraproducente pasar por el análisis de Foucault para terminar afirmando el principio de soberanía, es decir la existencia de un poder sobre cualquier otro poder. Si lo pensamos de manera radical, la soberanía es un principio de justificación de

una forma de poder, principio elaborado y ocupado históricamente para justificar jurídicamente todo un edificio político-institucional, pero la existencia histórica del principio jurídico no implica una ontología soberana. Desde una perspectiva genealógica sólo es posible afirmar que la soberanía no existe, aunque exista una forma de poder que históricamente hemos conocido como 'poder soberano'. Es interesante, que toda esta discusión pueda resolverse fácilmente con un cambio léxico menor; si dejamos de hablar de poder soberano y comenzamos a hablar de poder jurídico-territorial, por ejemplo; o 'estado legal' que no me parece una fórmula muy afortunada, pero que es una fórmula que ocupa Foucault. Hagamos por un momento el ejercicio de abandonar los términos y quedarnos con los análisis. Dejemos de hablar de 'biopoder', y hablemos de 'poder regulativo-gubernamental'; dejemos también de hablar de 'poder soberano', y hablemos de 'poder jurídico territorial'. El asunto se torna más claro: por supuesto que ambas formas de poder coexisten, por supuesto que lo regulativo gubernamental no puede separarse del desarrollo del capitalismo, por supuesto que el principio de soberanía es una discusión completamente distinta. A esto se le puede discutir que estos cambios léxicos, por ejemplo no muestran el problema de lo biológico. Es cierto, aunque he mostrado en el segundo capítulo que lo biológico forma parte especialmente del momento inicial del discurso, y aunque es el elemento más notorio, es sólo un componente del problema, e incluso poco a poco pierde importancia en la propuesta foucaultea. De hecho, me parece que el asunto más importante de todo el análisis foucaulteo sobre el biopoder -al menos para un análisis del presente-, no es de carácter biológico, sino económico. También se puede decir que esta nueva nomenclatura deja fuera el poder de dar muerte, característico del poder soberano. A lo que nuevamente hay que asentir, pero al mismo tiempo decir, que esta nueva nomenclatura incluye lo territorial y lo jurídico, que en cualquier caso la relación de este tipo de poder con la muerte se puede explicar, y que el cambio de nomenclatura evita muchos problemas.

Por otra parte, es necesario admitir que la teoría de la soberanía tiene un pasado teológico jurídico; no podría ser de otro modo. El único poder sobre cualquier otro poder, y anterior a cualquier otro poder es el poder divino. Soberano en primer lugar es Dios, y la soberanía es precisamente expresión del poder de Dios. Si se habla de soberanía en el ámbito del poder humano se habla por extensión. En realidad, esto se sustenta a sí mismo: quienes elaboraron una teoría jurídico-política de la soberanía lo hicieron a partir de un presupuesto teológico. Pero esto aplica sólo si consideramos la soberanía como poder absoluto. Foucault, por el contrario no lo presenta de ese modo. De hecho, Foucault no presenta algo así como una hipótesis del origen del poder soberano; pero en *La voluntad de saber*, en el primer párrafo del ya célebre quinto capítulo arriesga una conjetura.

Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte. Sin duda derivaba formalmente de la vieja *patria potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de 'disponer' de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos; la había 'dado', podía quitarla. El derecho de vida y muerte tal como se formula en los teóricos clásicos ya es una forma considerablemente atenuada⁶⁸⁹.

Creo importante esta mención de la *patria potestas* pues más allá de cualquier elaboración teológica que pueda intentar fundar una interpretación teológica del poder soberano; no hay que olvidar que la figura de la *patria potestas* es quizás la expresión más clara de un remoto derecho soberano. Agamben ha intentado remitir este derecho a la figura del *homo sacer*, pues en efecto, tal figura puede tener mayor rendimiento teológico, en la medida que se considera una figura sagrada, una prototeología jurídico-política. La figura es interesante si aceptamos la hipótesis de la producción de una nuda vida, umbral de indiferenciación entre *bíos* y *zoé*; pero, en realidad la sugerencia de Foucault parece mucho más clara y directa, el paterfamilias es el protosoberano, y la familia es el ámbito donde ejerce su potestad. Si bien, como ya he dicho, a Foucault no le interesa una teoría del origen de la soberanía, pero la relación entre soberanía y familia parece muy clara en los cursos. Por ejemplo en *El Poder psiquiátrico*, -curso que se inicia unos meses después de las primeras conferencias de Río de Janeiro que comenté al comienzo del segundo capítulo-, la relación entre familia y soberanía es de la mayor importancia.

Creo que podemos decir lo siguiente: no es cierto que la familia haya servido de modelo al asilo, la escuela, el cuartel, el taller, etc.; en efecto, no veo en su funcionamiento nada que permita señalar una continuidad entre ella y las instituciones, los dispositivos disciplinarios a los que nos referimos. Al contrario, ¿qué vemos en la familia, como no sea una función de individualización máxima que actúa por el lado de quien ejerce el poder, esto es, por el lado del padre? Ese anonimato del poder, esa cima de poder indiferenciado que se desenvuelve de manera indefinida en un sistema panóptico, es lo más ajeno que pueda haber a la constitución de la familia en la cual, por el contrario, el padre, como portador del apellido y en cuanto ejerce el poder bajo su nombre, es el polo más intenso de la individualización, mucho más inmenso que la mujer y los hijos. Por lo tanto, tenemos aquí una individualización por la cima que recuerda y que es el tipo mismo del poder de soberanía, absolutamente opuesto al poder disciplinario⁶⁹⁰.

Aquí Foucault se opone a la interpretación que ve a la familia como modelo de lo disciplinario⁶⁹¹, por el contrario, la familia en principio es lo opuesto a lo disciplinario, del mismo modo que la soberanía se

⁶⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *La historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 163.

⁶⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*. Trad. Horacio Pons. FCE, Buenos Aires, 2005, p. 104.

⁶⁹¹ En cierto sentido es una corrección de lo que el propio Foucault había planteado en *La Historia de la locura*, donde se sostiene esta tesis. En este curso, matizará el asunto y verá como la familia, modelo del poder soberano, juega un doble rol en la época de las disciplinas. Por una parte funciona haciendo presente el poder soberano, o el poder soberano sobrevive a través de ella en la sociedad disciplinaria; y por otra parte la familia también es ingresada a las disciplinas, ellas la penetran la asumen como un objeto funcional. De hecho durante el siglo XIX las instituciones siguen tendencias contrarias a veces quieren familiarizarse y a veces reemplazar a la familia, allí donde ésta no logra ser funcional con los procesos de subjetivación. Hasta que recién en el siglo XX, -y este es el cambio principal respecto a lo que se había planteado en la *Historia de la*

opone a la disciplina. Incluso durante este curso utilizará frecuentemente la expresión *familia soberana* y otras similares⁶⁹². Llamo la atención sobre una nueva tensión con el análisis agambeano, que he presentado en el tercer capítulo. En este caso con lo expuesto en *El Reino y la Gloria*, donde se relaciona el modelo gubernamental con la familia, en la medida que se trata de un gobierno *oikónómico*, y en oposición al modelo soberano teológico. Pues en esto hay una nueva separación con el problema propuesto por Foucault, donde el poder soberano no es teológico; y además está vinculado a la institución familiar bajo el modelo del paterfamilias, al contrario del gobierno. Es decir, todo lo inverso al doble paradigma de *El Reino y la Gloria*. Estas interpretaciones teológicas funcionan en clave schmittiana, pero no con las categorías de Foucault que demuestran permanentemente ser el inverso del principio de soberanía. La teoría del poder soberano es el inverso de una teología del poder. El presupuesto teológico es válido para quien sostiene la existencia de este principio trascendente. Y es necesario decirlo con claridad, este principio es contradictorio al principio de análisis genealógico del poder. O aceptamos uno, o aceptamos otro. El principio genealógico dice: no hay principio de soberanía, sino poder soberano; los acontecimientos y formaciones históricas no tienen explicaciones ahistóricas o suprahistóricas: no hay una naturaleza del poder, no hay una *substantia* del poder, ni un arcano, paradigma, idea o acontecimiento. Consecuentemente ni una ontología, y menos una teología; lo que sí existe es una física del poder.

La deriva teológico-política amenaza el proyecto de una genealogía del poder. Por supuesto que se puede analizar el desarrollo de las teorías teológicas, del mismo modo como se analizan la historia de las constituciones o de las migraciones. Pero hay una diferencia fundamental entre analizar la teología y hacer teología. Si Dios existe y también los ángeles, el infierno, el purgatorio, el limbo y todas las visiones de Dante, nada de esto tiene importancia política alguna. Nada de esto afecta el análisis de las estructuras de poder, más que como inspiración ideológica de quienes las sostienen. La única ontología del poder es que el poder no tiene fundamento, ni naturaleza, ni substancia.

Locura- se comienza la familiarización de las instituciones y se asume el modelo familiar como prototipo de las instituciones psiquiátricas. El movimiento de familiarización es una reacción entonces al exceso de funcionalización de las prácticas disciplinarias, una surte de recomposición interna de las instituciones. En la medida que las disciplinas llegan a reconocer que la familia da solidez al sistema, entonces la incorporan e incluso generan una red de asistencias para mitigar sus flaquezas y apoyar su labor.

⁶⁹² De esto hay diversos ejemplos “*la familia soberana no planteaba la cuestión del individuo anormal...*” También “*Por lo tanto, entre el panoptismo disciplinario -que en su forma es, a mi parecer, completamente diferente de la célula familiar- y la soberanía familiar hay un juego de remisiones permanentes*”. Especialmente en la clase del 28 de noviembre de 1973. “*Aquí tenemos, entonces, toda una [suerte] de trama disciplinaria, que se precipita cuando la familia falla y constituye, por consiguiente, la avanzada misma de un poder controlado por el Estado en los casos en que ya no hay familia; pero esa avanzada de los sistemas disciplinarios no se hace jamás sin referencia a ella ni sin funcionamiento cuasi familiar o pseudofamiliar. Se trata, me parece, de un fenómeno muy característico de la función necesaria de la soberanía familiar con respecto a los mecanismos disciplinarios*”. FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*, pp. 142, 108, 110.

4.7.5. El soberano guillotinado.

En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De allí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada en un ser colectivo y no más en la persona del soberano). Pensar el poder a partir de estos problemas equivale a pensarlos a partir de una forma histórica muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica. Muy particular, y a pesar de todo transitoria⁶⁹³.

Uno de los pasajes históricos fundamentales que hay que tener a la vista es el de las revoluciones burguesas del siglo XVIII. Particularmente cuando abordamos el problema de la soberanía, y especialmente si queremos hablar de la 'soberanía moderna'. Me parece que la formulación de la soberanía moderna es un movimiento de respuesta y de transformación. Foucault lo expresa de manera especialmente clara. Las herramientas que la burguesía de la modernidad va a usar contra la monarquía serán precisamente las herramientas jurídicas. Es decir la burguesía usará el principio de soberanía en contra de la monarquía, como un argumento inverso.

La burguesía y la monarquía consiguieron establecer desde el final de la Edad Media hasta el siglo XVIII una forma de poder que se representaba, que se daba como discurso, como lenguaje, el vocabulario del derecho. Y cuando por fin la burguesía se desembarazó del poder monárquico, lo hizo utilizando precisamente ese discurso jurídico -que sin embargo había sido el de la monarquía- y volviéndolo contra la propia monarquía⁶⁹⁴.

De hecho esto explica lo que se decía en el epígrafe, que para la teoría jurídica en buena medida, el rey permanece. En la medida que los presupuestos jurídicos de la teoría de la soberanía aún están presentes. Incluso cuando la soberanía es una representación del poder 'transitoria'. Recuerdo una vez más que a Foucault no le interesan las representaciones del poder sino, las tecnologías, las formaciones históricas. Como he intentado explicar, me parece que son dos ámbitos teóricos, o por no separar completamente el asunto, dos capas distintas que constituyen tal problema. En cierto sentido esta idea de la permanencia de la jurídica monárquica es lo que retoma Schmitt. Esto nunca ha estado en duda, el pasado monárquico e incluso teológico del concepto. Lo que aquí se ha puesto en discusión son tres puntos. Primero que si la soberanía se identifica con la monarquía, o con un soberano, esto corresponde

⁶⁹³ FOUCAULT, Michel. *La historia de la sexualidad. La Voluntad de Saber*, p. 104.

⁶⁹⁴ FOUCAULT, Michel. *Las mayas del poder*. En «Estética, ética y hermenéutica; Obras esenciales» Vol. III. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999, p. 238.

a un episodio histórico, y no a una dimensión general del poder político. En segundo lugar, que el componente teológico del concepto es evidente, pero no corresponde al origen jurídico del concepto. Es distinto afirmar que un concepto tiene un pasado o un origen teológico. La figura de un poder absoluto, existía antes que la teología cristiana, en la figura del emperador, y como aquí se ha planteado resulta más convincente, en cualquier caso, los vínculos del soberano con la figura del paterfamilias. En tercer lugar y, lo más importante, que independientemente de su vigencia en el pasado, el problema del soberano esta dislocado temporalmente. Es decir no tiene la misma vigencia en la actualidad, al menos no como poder teológico o monárquico. Aquí hay que insertar lo que planteaba Foucault en forma de pregunta ¿De qué modo entonces la representación jurídica del poder sigue siendo monárquica y en qué sentido el rey para la soberanía jurídica no ha sido guillotinado? Esto puede responderse de dos maneras. Este monarquismo soberano permanece de modo fuerte, de manera que todo poder soberano es monárquico y teológico. Sería la respuesta de Schmitt. Y la segunda es la que he intentado aquí. La soberanía monárquico-jurídica permanece como residuo, pero en ningún caso es el componente más importante de la idea política de soberanía en la actualidad. Y aquí hay que prestar atención a lo que recién planteaba Foucault en el texto que he citado. La soberanía en la modernidad es un arma conceptual empuñada por la burguesía en contra del poder monárquico. Es algo que comienza mucho antes de la guillotina. Pero la escena del rey decapitado no puede obviarse. El concepto de soberanía sobrevive al rey decapitado; es evidente; pero sobrevive transformado, como sinónimo de 'fuente del poder'. El concepto jurídico en manos de la burguesía, sigue cumpliendo el mismo papel que en manos del rey. Es decir es la legitimación del poder político. Pero en este caso de un poder construido, de un soberano colectivo. Precisamente esa es la transformación de la idea misma de soberanía, legitimar el nuevo estado moderno. Es una omisión demasiado grande no mirar el contractualismo, la teoría del Estado, el liberalismo, y las grandes revoluciones burguesas del siglo XVIII, entre otros antecedentes de un tamaño olímpico. El concepto de soberanía, fue sustraído a la monarquía, y si bien conserva su huella, la idea actual de soberanía es un concepto crítico, que pertenece a una tradición emancipatoria. Es cierto que hoy miramos con ojo crítico esta tradición ilustrada, emancipatorio-burguesa. También, que todo el discurso de Foucault se encamina a mostrar que tal emancipación construyó una sociedad disciplinaria y que nos gustaría una tradición revolucionaria no burguesa. Hay que estar de acuerdo con todo eso; pero lo que no se puede hacer es homologar el antiguo régimen monárquico y este nuevo régimen burgués. El rey decapitado clausura una época de la soberanía, las monarquías que sobrevivan estarán en camino de constitucionalizarse y debilitarse, y surge una soberanía distinta, nueva, otra representación del poder, heredera de la soberanía monárquica; por supuesto, como el nuevo régimen es heredero del antiguo, pero al deponerlo.

Rousseau, al elaborar su teoría del Estado, trató de mostrar cómo nace un soberano, pero un soberano colectivo, un soberano como cuerpo social, o mejor, un cuerpo social como soberano, a partir de la cesión de los derechos individuales, de su alienación y de la formulación de leyes de prohibición que cualquier individuo está obligado a reconocer, pues él mismo se ha impuesto la ley, en la medida en que es miembro del soberano, en la medida en que él mismo es el soberano. En consecuencia, el mecanismo teórico a través del cual se efectuó la crítica de la institución monárquica, ese instrumento teórico fue el instrumento del derecho, que había sido establecido por la propia monarquía. En otros términos, Occidente no tuvo nunca otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que el del derecho, el sistema de la ley⁶⁹⁵.

Quisiera partir por lo más evidente: a) el derecho es un sistema de representación del poder, así se ha ocupado tanto en el periodo monárquico, como en los estados modernos. Es un instrumento teórico de representación; b) la Teoría del Estado elaborada por Rousseau –entre otras, podríamos añadir– representa en forma jurídica los procesos de formulación de leyes y establecimiento de un tipo de soberanía; c) este tipo de soberanía, en cualquier caso, es fundamentalmente distinta de la soberanía monárquica. Pues se trata de una soberanía colectiva.

El concepto de soberanía, aparece entonces como un concepto particular entre aquellos que hemos tenido bajo la mira. Hay que reconocer que últimamente se ha enfatizado la deriva fascista del concepto y sus implicancias teológico-monárquicas. Pero, no hay que olvidar que el concepto de soberanía ha jugado el papel de una herramienta crítica, especialmente como vehículo de legitimación del nuevo orden que derrota al antiguo régimen. Negri critica esto, porque le parece una concesión al trascendentalismo, es decir, que a los movimientos inmanentistas del renacimiento, finalmente se les impone esta reagrupación trascendentalista burguesa. Pero yo veo aquí un proceso bien diferente. Me parece que el contractualismo es el primer paso en la derrota de una idea trascendentalista del poder y el vehículo que permite legitimar jurídicamente la remoción del monarca. Pero al mismo tiempo, veo que este concepto de soberanía requiere una nueva transformación. O si se quiere plantear de este modo, que las representaciones contractualistas y colectivas de la tradición emancipatorio-burguesa ya no son suficientes para proponer una nueva construcción política; pero, al mismo tiempo, es necesario no confundir estas representaciones, esta soberanía, burguesa con aquella otra soberanía monárquica. ¿Cómo entender entonces lo que Foucault decía en el epígrafe, que la representación de la soberanía sigue atada a la monarquía jurídica? Veo en ello una provocación y una invitación a pensar fuera de la monarquía jurídica. De hecho fue precisamente lo que hizo Foucault, al abandonar el camino de análisis jurídico, para centrarse en las tecnologías del poder, y su conclusión fue en este caso muy clara: hay una nueva forma del poder que ya no es poder soberano. Sin embargo, este desplazamiento de foco desde las representaciones a las tecnologías, requiere ser complementado. Al menos si se aspira a construir

⁶⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *Las Mayas del poder*, p. 238.

nuevas formas de poder político, que me parece es precisamente la encrucijada en que nos encontramos hoy.

¿Qué entender por soberanía entonces? Propongo entender la soberanía como el relato que nos hacemos de la legitimación del poder político. Alguna vez este relato incluyó la donación directa del poder divino, alguna vez fue el contrato social. Yo creo que es necesario un nuevo relato colectivo, no naturalista, y asumir que tal relato está en permanente transformación, y que requiere mecanismos democráticos para llevarse a cabo. Si no quiere llamársele 'soberanía' a este nuevo relato, por el pasado monárquico, trascendentalista o por las implicaciones fascistas de cierta teoría jurídica del siglo XX; se pueden buscar nombres nuevos o echar mano al léxico político que ha quedado a la vera de un siglo u otro. En cualquier caso no hay que ceder el concepto moderno de soberanía a las visiones monarquistas. Al menos una forma de la soberanía moderna fue una soberanía colectiva, opuesta a la idea teológico-monárquica del soberano. La resurrección schmittiana del soberano debe ser valorada en su verdadero papel: se trató de una legitimación oportunista -y al borde de lo delirante- del régimen nazi; que fue rechazada incluso por la teología que pretendía invocar como aliada.

4.7.6. Soberanía y democracia.

Me parece que lo más razonable de sostener en la actualidad es una teoría del poder desnudo. Un poder político sin legitimación natural, ni trascendente ni immanente. Un poder que no está fundado. En realidad un poder, que no tiene naturaleza; pero que tiene una función, un objetivo; y por supuesto mecanismos. Necesitamos organizarnos porque estamos aquí. Ésta es la necesidad del poder, el hecho material básico y desnudo de estar unos con otros. Y estamos juntos, sin elegirlo y sin nada en común. Hay que retomar esta fórmula de Esposito: en realidad, en el estado actual de cosas, no tenemos nada en común ni lengua, ni religión, ni raza; tampoco destino común. No hay un sentido en común. Al contrario tenemos derecho a la multiplicidad de sentidos y a la afirmación de nuestras múltiples diferencias, sin tener que supeditarlas a algo común. Tiene razón Esposito, lo que tenemos en común es una deuda, una deuda de unos con otros, la de estar juntos a pesar de no tener nada en común.

Común es también aquello que nos rodea, el espacio el hábitat, las condiciones naturales: pero es común precisamente porque no es nuestro, ni de nadie en particular ni de todos juntos. Es común, y evidentemente es necesario administrar lo común. La organización de lo común es la necesidad política del poder desnudo. Y lo común es la única pista de naturalidad, el único hecho material básico en esta línea. Lo privado no es natural, ni siquiera un hecho social, es lo que resulta de concebir un régimen de la propiedad; lo mismo sucede con lo público, es el resultado de concebir el Estado. El hecho material básico es que estamos y también están las cosas que nos rodean y el ambiente en que vivimos.

El proyecto soberano, territorial, moderno encauzó esto al revés. Administró lo común negándolo, y resignificándolo como privado o público; y al mismo tiempo inventó una nueva idea de lo común: lo común es la ley y el territorio, lo común es la lengua, las tradiciones culturales, la raza. La combinación de estos elementos señala la unidad completa de lo común en el poder soberano, territorial y jurídico: la nación. Pues hasta el momento hemos obviado que aquí se habla precisamente de estados nacionales y la nación es precisamente el resultado político de la acción de todos estos mecanismos jurídicos sobre el hecho material básico. Pues bien, es cierto que en todo esto hay un hecho material básico: el nacimiento, y el nacimiento implica los lazos de parentesco. En cierta medida se puede llegar a aceptar que por medio del nacimiento los lazos de parentesco pueden ser considerados lazos naturales. Pero, evidentemente, no lo es la adquisición de un idioma, de una religión o la pertenencia a una nación.

Pensemos en el esquema que propuso Foucault de continuidad entre familia y soberanía. Estamos acostumbrados a considerar una separación tajante entre el ámbito del Estado y el de la familia, es una idea política antigua, Aristóteles y otros la sostuvieron en la antigüedad, Arendt y otros la han retomado durante el siglo XX. Pero es una idea que no toma en cuenta la continuidad substancial entre familia y estado: ambas son figuras jurídicas superpuestas al hecho material. ¿Cuál es el hecho material –biológico en este caso- sobre el que superponen? Lo que he dicho antes, los lazos de parentesco. Estos son inevitables, todos, por nacer, estamos biológicamente relacionados con unos lazos de parentesco, más o menos extendidos, el lazo más importante desde el punto de vista biológico es con los progenitores. Nada que digamos en nuestras constituciones puede borrar este hecho material substancial. Pero este es un lazo procreativo, ni siquiera de crianza. Sobre este lazo biológico procreativo implementamos la familia, una figura social específica, diferente por ejemplo a la de la tribu. Ahora bien, pensemos la crianza desde el punto de vista material. Es cierto que aquí el lazo biológico se hace extensivo, no se trata sólo de la procreación; pues las crías humanas requieren, biológicamente hablando, un nivel importante de cuidados para la supervivencia. En realidad, lo mismo sucede con la mayoría de los mamíferos. Así que incluso podría decirse que hay un lazo biológico de crianza; pero este lazo biológico es entre la madre y la cría. El padre no se requiere para la crianza, biológicamente hablando. Sin embargo, la figura cultural, jurídica y social que hemos elaborado, invierte esta relación básica y no sólo incorpora al padre como figura permanente; sino que lo hace responsable jurídico de la crianza, y administrador del resto de lazos de parentesco. En los lazos biológicos, la madre tiene un dominio, de hecho un poder sobre la vida de la cría; pero la estructura familiar curiosamente invierte esto, de manera que será el padre, desde la antigüedad, quien tendrá un dominio jurídico sobre la vida.

Es interesante esta transformación, pues los lazos biológicos de crianza son lazos entre la madre y el hijo. Pero los lazos institucionales de la familia le entregan al padre el poder y la decisión familiar, o al menos

así ha sido la lógica jurídica general de la institución familiar antigua y hasta nuestros días. La familia no es natural, es más, la familia es en muchos aspectos contra natura, de hecho subvierte el dominio biológico sobre la vida, por ejemplo en la paternalización de la crianza. Los lazos de parentesco son naturales, la familia es una institución que administra estos lazos de parentesco, incluso desnaturalizándolos.

La línea de continuidad entre familia y nación es clave, como el nombre lo sugiere, ambas están signadas por el nacimiento. Pero ahora, hay que sumar a la lógica del parentesco el nacer en un territorio, administrado por una ley, en el que se habla un idioma y se practica una religión. Es decir, el nacimiento administrado por el poder soberano. Respecto a la religión, el asunto parece haber cambiado, actualmente por nacer en un estado no necesariamente se debe adherir a una religión. Esto es correcto, aunque hay que analizar el asunto de manera más amplia que sólo desde el punto de vista de las prácticas religiosas. Los Estados occidentales no suelen tener hoy religiones oficiales y menos obligatorias; pero las religiones no son sólo un cúmulo de prácticas religiosas, sino que tienen aspectos civilizatorios, de modo que al menos de manera general es correcto decir que la civilización occidental es cristiana. Pero esto de la 'no obligatoriedad' de la religión es el mejor ejemplo para tratar el tema de la nacionalidad. La religión que antes era un asunto de Estado ha dejado de serlo, incluso cada vez más lo es el idioma, cada vez más hay países que se reconocen multilingües o que adoptan un idioma no nativo. También la raza ha dejado de ser un aspecto constitutivo de la nación. La nación es el resultado del nacimiento administrado por el poder soberano. Actualmente parece un arcaísmo decir que la nación es algo natural. Pero todavía, me parece, están vigentes las visiones que consideran a la nación como el objeto del estado, o incluso como el sujeto político por excelencia. La nación como lo común. Pues bien, una teoría del poder político desnudo, evidentemente no puede estar cimentada en la idea de nación. La nación es la combinación de la lógica familiar y de la administración del nacimiento por el poder soberano. La nación no es lo común, sino la perversión de lo común. Evidentemente no se puede eliminar en la práctica ni las familias ni las naciones; pero se pueden desactivar teóricamente. Y al hacerlo proponer una nueva forma de lo común.

De modo que aquí propongo una teoría del poder desnudo, que reelabore la idea de lo común, desubstancializándolo, renunciando a poner lo común en lo nacional; pero también en cualquier otra substancialización. No hay una substancia del común o de lo común; lo común es una forma de relacionarse con las cosas y el ambiente que nos rodea. En realidad es un doble juego de lo común, en la medida que requiere subvertir la lógica política de la soberanía nacional. Allí donde la soberanía substancializaba lo común, es decir en la nación; en realidad hay que afirmar lo contrario, ahí no hay nada en común. Y al revés, donde la soberanía fijaba la dualidad público-privado, en los recursos, la propiedad,

hay que afirmar lo común. Lo común entonces no es parte de la teoría del sujeto político. Ahí tenemos sujetos con nada en común, mientras que lo común es la relación con los recursos, con las cosas y el ambiente que nos rodea. Es decir de una parte tenemos un sujeto político con un destino, una raza, un origen, una lengua en común; pero con una estructura de propiedad público-privada que niega ese destino; por la otra, sujetos políticos, que aceptan no tener otra cosa en común, que su relación con los medios de subsistencia, las condiciones de producción, la situación de vivir juntos.

Pero, por otra parte se trata de una teoría del poder no presentista. Que no haya un origen o un destino común, no quiere decir que no se puedan elegir los futuros posibles y elegir también los predecesores históricos. Se trata de presentar una teoría del poder desnuda de metafísica; no, desnuda de historia. De hecho se trata de una teoría del poder político que sea todo lo contrario a una metafísica del poder; y de este modo, no se construye a partir de convicciones ontológicas, sino de objetivos políticos. Una estratégica del poder político, que está en el extremo opuesto de una teología del poder, y que requiere una genealogía del poder; pero que no puede limitarse a ella.

En este sentido, una estratégica del poder es el complemento de una genealogía en términos foucaulteanos. Pues si la genealogía tiene una dificultad, no inherente al análisis foucaulteano, pero fácil de desprender de él. Consiste precisamente en que el poder político, puede fácilmente moralizarse al punto de ser identificado con el mal. De modo que ante el poder sólo hay resistencia y siempre resistencia. Y por el contrario, el poder siempre es el enemigo, siempre es un peligro. Una estratégica del poder requiere pensar el poder como resistencia, pero también como insurrección, poder constituyente y gobierno. Es cierto que Foucault se propuso sólo describir los mecanismos del poder existente y no, proponer las formas de un poder político emergente; pero esto es algo necesario y algo en lo que Foucault no puede ayudarnos demasiado, aunque su crítica al poder reclame nuevas formas de concebir el poder político.

En este sentido, una estratégica del poder requiere una forma de entender la soberanía, si es que mantenemos la idea de soberanía en su sentido más amplio como explicación del poder político y me parece que se puede llamar Democracia, a la construcción colectiva de esta soberanía, de lo común y de los mecanismos para administrarlo.

Una construcción colectiva de las representaciones y mecanismos del poder político es un pacto. Aunque no un pacto al estilo de los contratos sociales de la soberanía liberal moderna, ni tampoco de las actuales teorías de la comunicación o la justicia, que siguen reproduciendo la lógica de individuos contratantes, y que en realidad, y en esto estoy de acuerdo con Agamben, reemplazan la representación teológica por mitologemas aún más rebuscados: estado de naturaleza, posición originaria, comunidad ideal de comunicación, de modo que siempre se mantiene la condición de individuos como fundamento de las

relaciones políticas. Aquí un pacto es hecho colectivamente y también constantemente, en realidad un pacto es algo al mismo tiempo más abstracto y más concreto que un contrato porque no es sólo jurídico. Un pacto es un modo de vida en común, un *bíos* colectivo. Quizás esta intuición estaba ya presente en las últimas décadas en el uso del vocablo *ethos*, como al decir: 'el *ethos* de una comunidad'. Aunque se trata de algo más material que un sistema axiomático conjunto, más o menos declarado. Se trata de forjar una forma de vida en común, o varias incluso; que permitan la transformación permanente. Esto no quiere decir que un pacto de este tipo no tenga estructuras jurídicas, pero sí, que renuncia a la ilusión de que la política la hacen los individuos, y no las formas de vida en común.

5. Biopolítica neoliberal.

Apuntes para un análisis del presente

5.1. INTRODUCCIÓN.

Hasta el momento he presentado tanto un itinerario descriptivo de los discursos sobre el biopoder, como una serie de discusiones que me parecía necesario sostener a propósito de estos discursos. No obstante, la investigación que he realizado ha tenido desde el comienzo una vocación propositiva que en cierto sentido ha quedado sugerida en la argumentación; pero que ahora es preciso exponer de manera específica. Los apartados que vienen a continuación deben entenderse entonces como un esfuerzo en nombre propio para entregar algunas pistas de desarrollo para un análisis a partir de la categoría de biopoder y lo que desde ella se puede decir en torno a la actualidad. En tal sentido, he atestiguado como esta categoría a través de sus transformaciones va enfocándose paulatinamente desde un análisis de ciertas formaciones históricas hasta un análisis de la actualidad. Y en el contexto actual alcanza un sentido privilegiado y unos efectos particularmente importantes como análisis de las formas económicas y sus relaciones con la subjetividad, particularmente en el contexto del neoliberalismo, tanto como matriz de gubernamentalidad y también como régimen de veridicción. Por lo tanto, el capítulo que sigue busca disponer este análisis en tal contexto del neoliberalismo, proyectando de este modo el análisis que Foucault comenzara a fines de 1977 y hasta 1979.

Este acercamiento al análisis de las condiciones económicas, por supuesto que puede entenderse en más de un sentido en relación a las perspectivas que han desarrollado Hardt y Negri, Lazzarato y también Rose . Respecto a los primeros, en cualquier caso, la solidaridad en el destino del análisis incluye al mismo tiempo una distancia respecto a la perspectiva. Pues como se ha visto en el tercer capítulo, Para Hardt y Negri, la categoría 'biopolítica', y consecuentemente el análisis biopolítico, puede usarse para definir una época y caracterizar una nueva etapa en las condiciones del capitalismo, etapa que cierra y al mismo tiempo sustituye de manera general a las formas de producción del fordismo y la racionalidad social del keynesianismo. No es el caso de mi análisis; por el contrario, aunque concuerdo con Hardt y Negri en que la categoría de biopoder es pertinente para el análisis de las formas económicas y para las particularidades de las formas sociales del neoliberalismo; no veo que ésta resulte una categoría historiográfica o económica general. De manera que no veo conveniente considerar que se ha ingresado a algo así como una fase histórica, donde el capitalismo se transforma en un capitalismo biopolítico, y al

mismo tiempo esta fase contiene en sí los gérmenes o al menos la posibilidad de una revolución biopolítica. Este acercamiento y este uso me parece confuso, y en buena medida desactiva algunos de los efectos interesantes del análisis al despojar la categoría biopoder, de su especificidad y transformarla en un sinónimo de postfordismo. Por estas razones, lo que presento a continuación no puede ser asumido como una 'crítica general a la economía política'; sino como una 'propuesta de uso' del análisis del biopoder en el contexto de desarrollo del neoliberalismo y sus nuevos patrones o rangos de subjetividad y producción de discurso. Dicho de otro modo: no se trata de un discurso general sobre la economía política del capitalismo avanzado, sino sobre las específicas relaciones sociales que pueden ser comprendidas como biopoder, que en cualquier caso interactúan con otro tipo de relaciones sociales que no pueden ser explicadas desde un análisis del biopoder. En cierto sentido, entonces, la propuesta que hago se acerca más a la de Lazzarato en sus dos últimos libros, *El gobierno de la desigualdad* y *La fábrica del hombre endeudado*. Aunque guardo una distancia prudente respecto a dos puntos esenciales de la perspectiva de Lazzarato. El primero es que Lazzarato estima que el análisis de Foucault sobre las teorías de capital humano y su particular imagen del hombre-empresa, está anclado a las formas del capitalismo industrial, asunto que me parece muy distinto como he sugerido durante el segundo capítulo. La forma empresa propuesta por Foucault como forma de subjetividad, no me parece tan relacionada con la actividad industrial que tiene su correlato en la fábrica, y en la actividad fabril como principal unidad económica – tal como piensa Lazzarato–; sino que *el hombre empresario de sí mismo*, apunta a unas conductas y formas económicas directamente relacionadas con la capitalización individual y la fragmentación del binomio capitalista-obrero. Por supuesto que esto no está expresado con toda claridad en el análisis de Foucault, y de hecho para graficarlo vuelvo sobre un léxico marxiano; pero aun así, mi perspectiva es que el análisis de Foucault apunta en esta línea, y en cualquier caso, el modelo fabril está lejos de explicar por sí solo el modelo del *homo œconomicus* descrito por Foucault. El segundo aspecto que me distancia de Lazzarato, estriba en un cierto fenómeno de ontologización de la relación acreedor-deudor; una especie de metafísica de la deuda, que concibe esta relación, como la relación social básica. Debo decir que el análisis de Lazzarato sobre el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, es sin duda alguna del mayor interés, pero habría que matizar estos efectos del discurso a riesgo de recomponer la propuesta de Foucault –y también de Deleuze– en una forma refinada de estructuralismo antropológico, que me parece por lo demás innecesaria.

A pesar de estas distancias, no obstante, me mantendré cerca de la perspectiva de Lazzarato en muchos sentidos, particularmente en cuanto el análisis del biopoder muestra las facetas productivas o incluso creativas del capitalismo. Este aspecto, que también resalta explícitamente Negri –y que en definitiva me parece una característica del análisis económico de Marx– resulta especialmente importante para los análisis actuales. Particularmente para los que se detienen en los mecanismos de desposesión y

privatización del capitalismo neoliberal, o dicho de otro modo: los mecanismos a través de los cuales se generan nuevos procesos de acumulación, expropiando lo público, haciendo pasar la riqueza desde un espacio relativamente compartido e identificable, a un espacio privatizado y difícil de identificar. La descripción de estos mecanismos de desposesión o expropiación, es evidentemente necesaria, justificada y correcta –particularmente en la coyuntura que vivimos–; pero no suficiente. En este sentido pretendo mostrar que es fundamental un análisis de los mecanismos productivos, o creativos del capitalismo neoliberal. Para ser sincero en el debate, el análisis que sigue la línea de Harvey sobre el capitalismo como una nueva forma de acumulación por desposesión, puede verse complementado con un análisis de las nuevas formas de producción de riqueza que el neoliberalismo genera. Este es un punto central del problema del *homo œconomicus*: el neoliberalismo no es sólo una táctica de acumulación por pillaje; sino también una estrategia de acumulación a través de creación de nuevos mecanismos económicos. El análisis que propongo puede leerse en paralelo entonces con el trabajo de Lazzarato en sus dos últimos libros y también con el trabajo de Rose a partir de *Las políticas de la vida*. En el caso de Rose, la cercanía puede parecer más profunda, aunque hay un cambio de perspectiva interesante. Mientras a Rose le interesan las innovaciones en el campo tecnológico-médico y su desarrollo como industria de mercado, aquí propongo un análisis de la innovaciones de la gestión general de las necesidades de subsistencia en nuevos sistemas de seguridad gubernamentalizados. Un análisis de la biopolítica neoliberal, es a mi juicio, una herramienta fundamental para describir estos procesos. En esto me acerco a Negri, pero con un matiz, no veo que haya surgido una forma general de producción biopolítica; sino que el neoliberalismo ha profundizado la capacidad antropogenética que es inherente al capitalismo y que ya estaba presente en las formas del capitalismo de la revolución industrial, es decir, su capacidad de producción de sujetos. Estoy convencido que el recorrido que he planteado por los trabajos de Foucault, muestran que el biopoder no es un añadido al capitalismo; sino que se trata de una dimensión funcional básica del mismo, y en tal sentido no hay que intentar mostrar que el neoliberalismo ha hecho ingresar el biopoder en el capital; sino recordar que todo el análisis foucaulteano distingue entre un capitalismo anatomopolítico que funciona directamente sobre los cuerpos individuales, y un capitalismo biopolítico que funciona preferentemente a través de regulaciones generales de la población.

Desde cierta perspectiva, la hipótesis que pongo en juego es la antigua propuesta de Marx, según la cual el capitalismo genera relaciones sociales específicas y no sólo se apropia de lo existente. En lenguaje marxiano, no solo subsume las relaciones sociales preexistentes adaptándolas; sino que produce relaciones sociales nuevas. De este modo, lo que propongo es que sobre las relaciones sociales formadas por el capitalismo industrial, y las que ella ocupa, como el trabajo asalariado, hoy se construyen nuevas relaciones sociales, que no eliminan las anteriores, sino que las utilizan y transforman. De este modo, *el hombre empresario de sí mismo*, anuncia y sirve de interfase de una relación social, producida

por las nuevas composiciones del capital que incluyen orgánicamente la función de capital humano. Tal función tiene, en el contexto de los sistemas de financiarización, una especial relación con la deuda y en general con los sistemas de capitalización individual para la subsistencia, que no existían previamente. Pero esto no quiere decir que elimine por ejemplo al trabajo asalariado como forma básica de las relaciones capitalistas y como requisito de funcionamiento del mercado del trabajo; por el contrario, esta nueva relación social interactúa en múltiples sentidos con la estructura del trabajo asalariado, y ambas se complejizan. Si esta hipótesis es correcta, es decir si las tecnologías de subjetivación neoliberales son asimilables en su funcionamiento a las relaciones sociales descritas por Marx, entonces tenemos el surgimiento de un mercado vital continuo que empuja a la participación en los sistemas financieros, y donde las nuevas y complejas formas de subsistencia son precisamente el objeto central de la producción de riqueza. De este modo, al trabajo sometido a la dinámica del salario, habría que sumar nuevas formas de trabajo sometidos al beneficio y las necesidades de subsistencia sometidas a la renta.

Quiero insistir, en que lo que sigue a continuación es una propuesta de proyección de los análisis sobre el biopoder aquí descritos y discutidos, y en ningún caso una propuesta general de crítica a la economía política, o en modo alguno, una categorización de las nuevas formas de capitalismo; sino el análisis de unas específicas relaciones sociales que por una parte develan los nuevos procesos de subjetivación en la fase neoliberal del biopoder, y por otra, apuntan a nuevas condiciones de explotación. En cierto sentido, mi análisis mira por una parte a Foucault y por otra a Marx.

5.2. EL MERCADO TOTAL.

Los comentarios de Foucault a los fisiócratas y liberales clásicos, son del mayor interés, en particular respecto a sus diferencias con los neoliberales. El centro del asunto es el problema de la naturalización. Para los fisiócratas el eje de la economía es la tierra. La propiedad de la tierra es la explicación de la riqueza, y al mismo tiempo, está en estrecha relación con el problema de la soberanía territorial. Éste es en realidad un criterio 'tradicional' que no aporta demasiado como novedad analítica. La propiedad de la tierra es la explicación de la economía preindustrial, al igual que de la economía feudal. El elemento que sí es novedoso, es que estos economistas piensan que es posible que los procesos económicos puedan entenderse en relación a una legalidad propia. Un orden natural que puede ser conocido a través de sus leyes o regularidades, al igual que la física, o cualquier otro saber, aprende las leyes que rigen los objetos propios de su campo. Son fisiócratas, en virtud no tanto de su preocupación por la tierra; sino por considerar que la economía funciona naturalmente. De modo que puede estimarse que existe una *físis* económica. Éste es el punto al que presta mayor atención Foucault y es lo que le permite tender lazos entre los fisiócratas y los primeros liberales. Si pensamos un poco el asunto, el problema de las riquezas naturales, no ofrece ninguna novedad respecto de las concepciones económicas más tradicionales, el verdadero enfrentamiento de los fisiócratas es con el mercantilismo y la gestión estatal de la economía mercantilista que generaba una serie de obstáculos al 'natural desarrollo de la economía'. Hay que recordar que éste es el contexto de desarrollo del principio de *laissez faire*. Aquí hay que notar algo curioso, que es parte del acervo general, pero en el que reparamos poco: los fisiócratas son los primeros liberales. Es cierto que usualmente pensamos el liberalismo a partir de Smith, o en algunos casos de Ricardo. Pero en estricto rigor, los fisiócratas quieren liberalizar la economía de los controles y medidas derivadas del mercantilismo. De hecho toda la implementación política del *laissez faire* pre y post revolucionaria, se plasma en medidas de este tipo, liberalización de aranceles, eliminación de instituciones y medidas monopólicas y formación de una clase burguesa productora⁶⁹⁶. Tenemos

⁶⁹⁶ "En el futuro la producción agraria sería impulsada por una clase de empresarios capitalistas que explotaría el agro francés con inteligencia y con la tecnología más avanzada de su tiempo. Con este fin Quesnay pensaba que había que subdividir las tierras cultivables de Francia en una multitud de empresas

entonces que los llamados 'fisiócratas' también son liberales; pero al mismo tiempo tenemos lo opuesto: los llamados 'liberales' también son fisiócratas, al menos en el sentido que Foucault enfatiza. Pues comparten la idea de un orden natural o de una *fisis* económica. En realidad, ambos grupos proponen el *laissez faire* y también ambos grupos proponen un orden económico natural. La distinción fisiócratas-liberales para designar a ambos grupos no es muy feliz, pues en rigor, ambos grupos son fisiócratas y liberales. Por supuesto que se trata de pensamientos económicos diferentes, pero esta diferencia está puesta en un tema muy distinto: la atención a lo que hoy conocemos como el sector primario o al sector secundario como principal fuente de la riqueza. Es decir, la atención a los recursos naturales, su extracción y circulación, en el primer caso; y en el segundo, la atención a la producción manufacturada, y el desarrollo industrial.

Me parece evidente que las tesis del segundo grupo son más sofisticadas; pero esto obedece a que están pensando un contexto económico más sofisticado como es el de la industrialización en relación a una economía agraria y extractiva. El asunto fundamental en este segundo contexto económico, y esta segunda forma de pensar la economía es el trabajo. Y por supuesto que a partir de este momento todo va a cambiar rotundamente. Es decir, tiene mucho sentido diferenciar estos dos grupos de economistas, pero no porque unos sean fisiócratas y los otros liberales. La diferencia entre ambos grupos es el tipo de economía que propugnan como mayor generadora de riqueza. Una economía basada en el primer sector o en el segundo, respectivamente, si recogemos la nomenclatura de Fourastié⁶⁹⁷.

Quiero volver un momento a los fisiócratas. El enfrentamiento económico de estos se dirigía hacia dos objetivos, por una parte, el mercantilismo que consideraba a la riqueza una suerte de balanza comercial y por lo tanto pensaba la riqueza en cuanto a la circulación del dinero, y de manera contable, es decir, en relación al saldo positivo de las actividades comerciales de una nación. Frente a esta economía protofinanciera, volvían a un principio, que hoy podría calificarse de 'economía real', como son los recursos naturales y la capacidad de explotarlos en tanto que fuente de riquezas de una nación. Y por otro lado, se enfrentaban al gremialismo corporativista, desarrollado por siglos de alianzas, pactos y componendas entre la burguesía, la aristocracia y las monarquías. De modo que, se había tejido una red

agrarias prósperas que la nueva clase social administraría sin ser necesariamente propietaria de ellas. El Estado aseguraría que tal clase pudiera ejercer esta actividad libremente y sin trabas; suprimiría las cargas, derechos y privilegios que hasta entonces mantenían los terratenientes". DUBIEL, Ivo. El proyecto prospectivo de los fisiócratas. En «Revista Multidisciplina». Vol. 2, n °3, México DF, 1981, pp. 57-58.

⁶⁹⁷ Fourastié desarrolla esta tipología en *Le grand espoir du XXe siècle*. Habría un sector primario preferentemente agrícola y extractivo, luego un segundo sector manufacturero y un tercer sector de servicios. La idea de Fourastié es que el desarrollo de una economía de servicios se relaciona con una economía avanzada tendiente al pleno empleo y con un aumento general de la calidad de Vida. Aunque esta idea general ha tenido muchas críticas, la tipología de los tres sectores se ha vuelto parte del acervo común para dividir las actividades económicas, por su utilidad descriptiva. Ver FOURASTIÉ, Jean *La gran esperanza del siglo XX*. Luis Miracle, Barcelona, 1956.

enmarañada de sendos procedimientos burocráticos e intervenciones estatales que querían salvaguardar derechos de tal o cual sector según el caso. Respecto a este doble enemigo, los fisiócratas proponen una economía basada no en la balanza comercial, sino en las riquezas naturales y una profunda reforma económica que quiera corregir toda esta red de obstáculos que han atendido a motivos no económicos, y que terminan por distorsionar el natural ordenamiento y desarrollo de la economía de una nación en relación a su sustrato natural que son las riquezas de la tierra. Es interesante que el principio del *laissez faire* tenga así una doble valencia política, aplicable tanto en el antiguo régimen, como después de la revolución francesa. Pues tanto lo primero como lo segundo, servía a esta transformación económica. Lo primero porque el despotismo, anulaba esta serie de pactos quitando protagonismo a la aristocracia, y la revolución francesa anulaba a la monarquía y la aristocracia, dejando a la burguesía como único actor. En cualquiera de las dos vertientes sucedía que la serie de pactos entre estos actores quedaba anulada, y con ella, eliminados los antiguos obstáculos económicos surgidos de esos pactos. Esto es importante, pues el principio del *laissez faire* ha requerido desde su origen de una implementación violenta, que desactive la plataforma política de acuerdos previos. Me parece que en buena medida esto muestra su falta de empiricidad. Estamos acostumbrados a ver en la economía una ciencia empírica, aunque en realidad muchos de los supuestos económicos no cumplen con este criterio de empiricidad. Pensemos un momento en el *laissez faire* propuesto por los fisiócratas y en su idea de naturalidad.

Los fisiócratas supusieron una naturaleza económica, una *fisis*, que nunca observaron. Supusieron que en 'estado natural' sin los obstáculos corporativistas de los pactos políticos, la economía podría seguir un orden natural, previo a estos pactos, y que en ese estado natural, sin obstáculos, ni intervenciones de los pactos políticos heredados, la economía podría desarrollarse de mejor manera e incluso corregirse; de modo que, llegara a ser el sector primario lo realmente fundamental de la riqueza y no la balanza comercial nacional. Pero convengamos que esto nunca fue observado, lo que los fisiócratas tenían a la vista, era una realidad heredada por, como decía antes, siglos de componendas entre el viejo derecho medieval, las adaptaciones aristocráticas, varios siglos de presión de una clase burguesa que había ganado en relevancia y en poder económico y la figura de una monarquía que intentaba adaptarse y sobrevivir en un escenario completamente nuevo, y que había optado en tal escenario por la expansión y el colonialismo. Aquí hay una elección de fondo, en vez de considerar que eso que veían era lo natural, eligen considerar una idea de naturaleza que no tiene correlato empírico. Una economía y una política naturalistas; pero en razón de una idea de naturaleza que no tiene un correlato empírico, sino que por el contrario se supone como negación de las realidades empíricas. El procedimiento intelectual equivale a preguntarse ¿Qué quedaría si eliminamos todas estas molestas intervenciones, pactos y componendas que se han formado históricamente? Quedaría un orden natural con leyes económicas naturales. Es un procedimiento interesante; pues podría pensarse todo lo contrario, es decir, que 'lo natural' es

precisamente que existan todos estos pactos y componendas. Pero los fisiócratas piensan que existe una realidad económica natural, aunque no la pueden observar, y no, que 'lo natural' es la realidad política que pueden observar. Es evidente que hay un paralelismo con las teorías políticas del estado de naturaleza, un supuesto común, aunque con direcciones distintas. Tomemos nota de este punto, y giremos un poco hacia los liberales.

Mantengo la denominación fisiócratas y liberales porque es ya tradicional, aunque perfectamente podría hablarse de liberalnaturalistas del sector primario y del sector secundario respectivamente. Y debo insistir, en realidad, ambos grupos son tan fisiócratas como liberales. Pero con el segundo grupo ocurre algo, se da un paso sin posibilidad de retorno. Mientras los primeros podían aferrarse a la idea de una naturaleza económica apostando por las riquezas naturales como elemento clave de esa realidad, los segundos apuestan por la manufactura, la producción de mercancías y la industrialización como eje de la riqueza, y en efecto, esto no puede considerarse 'natural', no al menos como lo eran los recursos de la tierra; y sin embargo, trasladan el efecto naturalista a este campo, de modo que, este nuevo ámbito económico será concebido bajo el patrón de lo natural, aunque, sea difícil considerar a la industria algo 'natural' en el sentido de 'dado en la naturaleza' como en efecto lo son los recursos naturales. De este modo, 'el mercado' quedará naturalizado y se considerará que esta nueva entidad o realidad operará con leyes que le son connaturales. Nuevamente hay que notar un paralelismo con las teorías que ven el surgimiento del Estado civil, o político, desde un Estado de naturaleza inicial. Se podría decir usando la expresión deleuziana que en este caso, surge un *nuevo virtual*, 'el mercado', y sin embargo su condición artificial no será transparente, por el contrario se pensará que este mercado está regido por una legalidad natural. El Estado y el mercado son entonces dos construcciones artificiales, una máquina política y una máquina económica. No obstante, el primero aparecerá desde el primer momento en su carácter artificial y su naturalización será posterior, probablemente de fines del siglo XIX, a través del social darwinismo y del organicismo extremo que antes he comentado; mientras que el mercado surge, en estas teorías, dotado de una naturalidad que mantendrá significativamente hasta el neoliberalismo del siglo XX.

Marx fue el primero en denunciar esta condición naturalista al mostrar, por ejemplo, que el trabajo asalariado era una relación social construida, sin la cual no podía desarrollarse una economía industrial capitalista; al mismo tiempo, que tal relación social se cimienta sobre condiciones artificiales construidas, como la expropiación de los medios de subsistencia, por ejemplo. O también, al mostrar la dinámica de la acumulación del capital, y lo ilusorio de las hipótesis sobre la acumulación originaria. En cualquier caso, se trataba de algo que los mismos liberales clásicos habían echado a andar como proceso; pues en efecto, no se puede a la larga sostener que el trabajo que transforma materias primas en productos elaborados sea la base de la riqueza y al mismo tiempo sostener que los procesos económicos se rigen

por leyes naturales; pues evidentemente una economía de la manufactura no puede ser considerada natural, por el contrario, es evidentemente un invento, un artificio humano. Pero además, cuando tal actividad de producción de mercancías se desarrolla en condiciones industriales, la evidencia se multiplica exponencialmente.

El naturalismo era en realidad un dispositivo de legitimación de las condiciones de producción industriales, es decir, de la distribución de los medios de producción, la acumulación de capital y de la división del trabajo. Pero al mismo tiempo, desde el punto de vista lógico era imposible que se sostuviera históricamente, y esta es, me parece, la tecla que pulsa Foucault en el análisis del neoliberalismo. Pues el neoliberalismo termina por asumir que el mercado no es algo natural, que para que el mercado funcione se necesitan muchas condiciones muy complejas de formar; por eso no hay una economía de mercado en todos los países, porque es necesario instalarla.

En cierto sentido la constatación de Foucault es similar a la de Marx: se requieren una serie de condiciones, y relaciones sociales altamente complejas para que una economía de mercado funcione. Pero además es una constatación que los propios neoliberales compartirán. Foucault hace uso de esto en términos críticos, pero los primeros en darse cuenta de ello fueron los ordoliberales alemanes ya en la década de 1930, y todo el proceso que Foucault considera como instalación del neoliberalismo en Alemania a partir de 1948, es precisamente una constatación permanente de esto. Se requiere *una gran transformación* –utilizando la expresión de Polanyi– y esta transformación debe orientarse a condiciones estructurales. En el caso de la reconstrucción alemana, en contra del dirigismo nazi; pero al mismo tiempo, esta transformación estructural no puede restaurar la economía de antes de la guerra. Habrá que formar una nueva economía, una economía de mercado o de libre mercado. O lo que se dio en llamar con el tiempo una ‘economía social de mercado’. Esta denominación tiene algo interesante; pues, como muestra Foucault, lo que se instala en Alemania no es un modelo de mercado total, que de hecho Europa no conocerá hasta el thatcherismo. El modelo alemán implantado desde 1948, aún considera que existen espacios sociales diferentes al mercado, que el mercado no puede asumir, o que asume con deficiencias. Esta era una convicción de los liberales clásicos, no hay que olvidar que incluso Smith, había planteado sectores que nunca podrían ser cubiertos adecuadamente por el mercado⁶⁹⁸. El liberalismo clásico en tal

⁶⁹⁸ En el tomo IV, el libro V de *La riqueza de las naciones*, expone algunos sectores que no pueden ser regulados por la libre competencia, sino que requieren un sostenimiento público por su propia naturaleza. Fuera de los gastos del soberano, estos sectores son tres: los gastos de defensa, que pueden considerar también gastos de seguridad interna; después los gastos de administración de justicia y finalmente los gastos de instituciones públicas, que se orientan al bienestar general de la sociedad y su funcionamiento. Entre estas últimas, Smith enumera muchos casos, pero dedica una sección completa a la educación pública, en la que también propone sugerencias curriculares. No hay que pensar, en todo caso que se trate de una propuesta de educación pública universal. Smith hace una férrea defensa de la educación privada y de la aplicación de la competencia entre maestros y del pago individual de la escolarización, incluso en la educación pública. A pesar

sentido concibe a este virtual, el mercado, pero no como 'mercado total' sino, como una dimensión de la sociedad, dimensión puramente económica. Conviene a este respecto recordar el enfoque de Röpke, uno de los principales pensadores programáticos del ordoliberalismo.

La economía de mercado no lo es todo. En una sociedad sana y viva, tiene su lugar asignado, en el que no se puede prescindir de ella, en el que tiene que ser pura y nítida. Pero inevitablemente degenera, se pudre y envenena con sus gérmenes pútridos las otras facciones de la sociedad si, además de este sector, no hay otros: los sectores de aprovisionamiento individual, de la Economía del Estado, de la planificación, de la abnegación y de la simple y nada comercial humanidad⁶⁹⁹.

El ordoliberalismo alemán, todavía considerará esto, que el mercado se refiere a la economía y que hay espacios sociales distintos; pero a diferencia del liberalismo clásico, entenderá que este mercado es una máquina económica que en una sociedad concreta debe ser construida, pues nunca llega a constituirse por un proceso natural. ¿Qué es necesario construir como condición para que un mercado funcione? Se trata de condiciones jurídicas, demográficas, tecnológicas, administrativas; aunque también de subjetividad, es decir, que tomen en cuenta las aspiraciones individuales de consumo, la formación de las estructuras familiares, etc. Se trata en realidad de una condición permanente en el liberalismo. Así como los fisiócratas requerían de una gran transformación que concentrara el poder político o en la monarquía o en la clase burguesa, el neoliberalismo también requerirá de un gran nivel de intervención política; pero será consciente, a diferencia del liberalismo clásico de su artificialidad, de su no-naturalidad. En 1948 se esboza el rostro de una nueva forma de Estado, un Estado que incorpora una función nueva, la de construir las condiciones para el correcto funcionamiento del mercado. Como veremos a continuación, esto también será su plataforma de legitimación y es uno de los rasgos más destacados de lo que Foucault llama gubernamentalidad.

Los análisis de la Gubernamentalidad que realizó Foucault tienen en este punto un elemento de giro, una inflexión. La gubernamentalidad no será lo mismo antes y después de este proceso alemán. Foucault ilustra esto a través del discurso del ministro Erhard⁷⁰⁰. Aunque esto es sólo un ejemplo, no hay que

de ello concluye que una educación básica debe ser impartida en general al pueblo a costo incluso del erario público, de no haber otra alternativa, infundiendo virtudes como la obediencia social y los conocimientos básicos que puedan ser usados después en algún oficio. Se trata en realidad de un argumento de mal menor, pero que en cualquier caso pone límites a la autoregulación del mercado. Ver SMITH, Adam. *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Tomo IV, libro V, Sección II, Valladolid 1794, pp. 115-169.

⁶⁹⁹ RÖPKE, Wilhelm. *Civitas humana*. Eugen Rentsch Verlag, Zurich, 1994, p 72. Citado en castellano en DARDOT, Pierre; LAVAL Cristian. *La nueva Razón del mundo*, p. 125.

⁷⁰⁰ "La historia había dicho "no" al Estado alemán. De ahora en más, será la economía la que le permita afirmarse. El crecimiento económico sigue ocupando el lugar de una historia débil. La ruptura de la historia, entonces, podrá vivirse y aceptarse como ruptura de la memoria, en la medida en que se instaure en Alemania una nueva dimensión de la temporalidad que ya no será la de la historia, sino la del crecimiento económico. Inversión del eje del tiempo, permiso de olvido, crecimiento económico: todo esto está, creo, en el corazón mismo del funcionamiento del sistema económico político alemán. La libertad económica coproducida. Por el

pensar que este discurso funde una nueva forma del Estado; sino que, el proceso en su conjunto lo muestra de este modo⁷⁰¹. En cualquier caso, se trata de un Estado, que por primera vez no puede justificar su acción y su existencia, por sí mismo. El Estado alemán destruido y corrompido por la deriva nazi es además observado atentamente por los aliados vencedores. No puede volver a levantarse sobre un ideario de la grandeza del pueblo alemán, ni como restauración de algún proyecto político anterior, ni apelando a una identidad política. Así que apelará al presente y a la necesidad. El Estado alemán debe recomponerse y ser efectivo, porque se necesita la reconstrucción. El fundamento que legitima al nuevo Estado es la reconstrucción económica. Un Estado no legitimado en términos jurídico-políticos; sino económicos. La gubernamentalidad es precisamente esto, un arte de gobierno que se basta a sí mismo como legitimación. Foucault alcanzó a atestiguar también, la expansión de la racionalidad mercado a todo el ámbito social, como principio diferenciador del neoliberalismo norteamericano. Se trata de un principio mucho más decidido que el de los ordoliberales alemanes que recelan de los proyectos totales y de la indistinción entre mercado y sociedad. Hardt y Negri también han visto esta expansión y la han descrito en un lenguaje más cercano al de Marx, 'subsunción real de la sociedad en el capital'; aunque esto habría que matizarlo, pues en realidad tal cosa está en proceso, no ha llegado a plasmarse completamente, etc. En cualquier caso ambas fórmulas apuntan a la idea expansiva de un 'mercado total'. Así como el 'Estado total' fue la deriva expansiva de una forma del poder, el mercado total aparece como su reemplazo. Aunque esto no ha llegado a suceder, al menos no todavía o no completamente. Tampoco es un proceso natural, El proyecto de mercado total es un artificio, una estructura a construir, y el siglo XX da testimonio, cómo en diversas latitudes esto sólo ha sido posible a través de grandes intervenciones políticas, desde el Plan Marshall a la dictadura de Pinochet, en términos de intervenciones transnacionales; o el thatcherismo como afirmación soberana de la restructuración. A comienzos del siglo XXI vemos como esta recomposición hacia un mercado total se cierne en grandes intervenciones sobre algunos países árabes y gran parte de Europa occidental. No se trata sólo de un mercado global de mercancías, intercambios tecnológicos y flujos financieros, o una reedición 2.0 del viejo mercantilismo europeo; sino más bien, de un mercado que se expande a la totalidad de la vida social como racionalidad única de acción y criterio último de la política y la administración públicas. De modo que se transforma en causa y fin del conjunto social: un mercado total como condición a construir y como regla de acción.

crecimiento del bienestar, del Estado y del olvido de la historia". FOUCAULT, Michel. El nacimiento de la biopolítica. p. 108.

⁷⁰¹ Por ejemplo Dardot y Laval, prestan más atención a las propuestas de Alfred Müller-Armack, principal asesor de Erhard y a quien otorgan el protagonismo técnico económico de la gestión del Ministro; pero también un protagonismo teórico. Por ejemplo sería uno de los responsables de la idea de una 'economía social de mercado', fórmula que, como recuerda Foucault, será determinante en términos ideológicos para la gestión política del proyecto ordoliberal en relación con los sindicatos y los partidos de centro izquierda alemanes. Ver DARDOT, Pierre; LAVAL Cristian. *La nueva Razón del mundo*, p. 111-127.

Foucault ve la imagen previa de este mercado total en la mentalidad expansiva del neoliberalismo norteamericano. A diferencia del neoliberalismo alemán que considera que existe espacio social fuera del mercado, el gran paso teórico de los neoliberales norteamericanos, es hacer del mercado mucho más que una máquina económica, una máquina que se expande a la vida social en su conjunto. De este modo, sectores sociales que no formaban parte de esta máquina económica son ahora incorporados al mercado a través de una gran operación 'expansiva'. Aquí hay que explicar un par de elementos. Esto no quiere decir que antes no haya existido un cálculo económico sobre por ejemplo la educación o la atención sanitaria. Pensemos, como ejemplo, en las mismas investigaciones de Foucault sobre la medicina urbana o el tratamiento de las enfermedades. Por supuesto que en el siglo XVII, se hacían cálculos económicos sobre el tratamiento de ciertas enfermedades, o en el XVIII para la restructuración urbana con vistas a garantizar servicios de higiene pública, abastecimiento; o incluso antes, la peste tuvo efectos económicos desastrosos en toda Europa. Los mismos ordoliberales consideran que es necesario producir 'las condiciones de marco' desde la problemática jurídica a la familiar. No quiero decir que el gobierno de los asuntos sanitarios, o educativos no tuviera requerimientos, condiciones o planificación económicas; sino, que no formaban parte del mercado, ni se concebía que las reglas del mercado aplicaran sobre estos asuntos. Todas estas dimensiones afectaban al mercado y requerían cálculo económico, pero eran parte de una esfera social distinta. Dicho de otro modo: estos asuntos formaban parte de la economía de una nación, pero no del mercado de tal nación. Formaban parte de la economía pues era necesario que la nación destinara recursos; pero estos ámbitos no eran susceptibles de generación directa de riqueza. De hecho, hasta el neoliberalismo alemán esto siguió siendo del mismo modo. Y también buena parte del siglo XX que se mantuvo en el orden de la producción industrial. Es el neoliberalismo norteamericano, el que por primera vez va a considerar que estos espacios sociales, son también susceptibles de generación de riqueza, es decir, son parte del mercado. De modo que el mercado se expande sobre estos sectores. No la economía, pues la economía ya tomaba en cuenta estos diversos espacios; sino el mercado, es decir, la máquina económica de generación de riquezas. El ordoliberalismo alemán, se planteó una economía de libre mercado como un espacio social que convivía con otros espacios sociales no susceptibles de generación de riqueza, y al mismo tiempo justificó al Estado como la máquina política necesaria para la construcción y desarrollo del libre mercado; pero el neoliberalismo norteamericano, dio el paso siguiente, considerando que no existe espacio social fuera del mercado, que todos los espacios sociales son susceptibles de generación de riqueza y pueden ser integrados en el mercado. Esta diferencia es importante; pues estamos hablando de un modelo social completo. No se trata sólo de la construcción de una economía de libre mercado, más o menos desarrollada, sino de un proyecto de mercado total. En efecto, este es el paso de la escuela de Chicago, una apuesta mucho más extrema que la del neoliberalismo alemán. Aquí he dicho que se trata de una propuesta norteamericana, siguiendo a Foucault, postura que deriva en realidad de la escuela de Chicago, aunque en términos prácticos habría

que hablar de un friedmanpinochetismo que es la primera muestra que podemos observar de este mercado total, no ya como propuesta económica, sino como modelo social, y tal modelo no puede desprenderse de esa marca de nacimiento. En todo caso se trata de un proyecto de totalización, bastante distinto de lo que se conoce como los totalitarismos del siglo XX, en los que el proyecto de Estado es un proyecto total, que está por sobre la vida de los sujetos y la convivencia social. En este caso se trata de un proyecto total de Mercado, un totalitarismo de mercado, incluso, aunque tengo mis reparos con esta expresión. El efecto es el mismo: la imposición de un proyecto, el proyecto del Mercado, sobre la vida de los sujetos y la convivencia social.

5.3. FINANCIARIZACIÓN, MONOPOLISMO, POSFORDISMO.

5.3.1. El supuesto de la financiarización como fase terminal de un ciclo hegemónico.

La propuesta de análisis de los sistemas mundo llevada a su punto más alto – en mi opinión- por Arrighi, presenta algunas hipótesis interesantes sobre los procesos de financiarización. Si reconstruimos de manera general el planteamiento de Arrighi, en *El largo siglo XX*, tenemos que, según el italiano, puede comprenderse el desarrollo del capitalismo a partir de la conformación de un sistema-mundo, que se constituye a partir de una hegemonía territorial, o geoeconómica que logra concentrar un gran cantidad de capital⁷⁰². De este modo existiría un primer ciclo genovés, luego un ciclo holandés, después un ciclo británico y el actual ciclo hegemónico norteamericano⁷⁰³. Para Arrighi, además estaríamos en el intersticio del surgimiento de una nueva hegemonía geoeconómica, donde China concentraría el papel central del desarrollo de un nuevo ciclo o *siglo largo* del capitalismo⁷⁰⁴. En cualquier caso, Arrighi es el primero en decir que esto está por mostrarse y que podría ser que esta nueva hegemonía se constituyese a partir de una mayor distribución geoeconómica de la acumulación capitalista, donde a pesar de existir un centro

⁷⁰² “En ninguna otra parte, excepto en Europa, estos elementos constitutivos del capitalismo se fusionaron en la poderosa amalgama que impulsó a los Estados europeos hacia la conquista territorial del mundo y la formación de una poderosa economía-mundo capitalista verdaderamente global. Desde esta perspectiva, la transición realmente importante que debe dilucidarse no es la del feudalismo al capitalismo, sino la que se produjo desde un poder capitalista disperso a un poder capitalista concentrado”. ARRIGHI, Giovanni. *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Akal, Madrid, 1999, p. 25.

⁷⁰³ “Pueden identificarse cuatro ciclos sistémicos de acumulación, cada uno de ellos definido por una unidad fundamental de la agencia primaria y de la estructura de los procesos de acumulación de capital a escala mundial: un ciclo genovés, que se extendió desde el siglo XV hasta principios del siglo XVII; un ciclo holandés, que duró desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII; un ciclo británico, que abarcó la segunda mitad del siglo XVIII, todo el siglo XIX y los primeros años del siglo XX, y un ciclo americano, que comenzó a finales del siglo XIX y que ha continuado hasta la fase actual de expansión financiera”. ARRIGHI, Giovanni. *El largo siglo XX*, p. 19.

⁷⁰⁴ “Si China emerge, como pienso que hará, como un nuevo centro de la economía global, su papel será radicalmente diferente al de las potencias hegemónicas anteriores. No solo a causa de los contrastes culturales, enraizados como lo están en diferencias histórico-geográficas, sino precisamente porque la historia y la geografía diferentes de la región asiático-oriental no dejarán de impactar las nuevas estructuras de la economía global. Si China va a ser una potencia hegemónica, va a serlo de un modo muy diferente a las otras. Ante todo, el poder militar será mucho menos importante que el poder cultural y económico, particularmente éste último. China tendrá que jugar la carta económica mucho más de lo que lo hicieron Estados Unidos, los británicos o los holandeses”. ARRIGHI, Giovanni. *Las sinuosas sendas del capital. Entrevista de David Harvey*. En «New Left Review». Akal, Madrid, N° 56, Mayo-Junio, 2009, p. 81.

económico, se pudiera pensar también en una sociedad mundial de mercado con un mayor equilibrio de poderes⁷⁰⁵; de modo que 'La sociedad de mercado mundial y el mayor peso de China en la economía global no son mutuamente excluyentes'. Incluso esto podría indicar en la dirección de un nuevo conflicto mundial, aunque esta posibilidad le parece más débil⁷⁰⁶. En cualquier caso esto implica tanto el fin de una forma del capitalismo y la adaptación del capitalismo a nuevas condiciones⁷⁰⁷. Evidentemente esta hipótesis es interesante y el análisis histórico impecable, aunque como cualquier teoría que busca anticiparse a una formación de carácter mundial depende de demasiadas variables. Más allá de adherir o no a la visión de futuro de Arrighi (el análisis histórico me parece incontestable), vale la pena examinar la dinámica interna de estos ciclos, que tienden a una lógica común.

lo que he llamado «ciclos sistémicos de acumulación», que constan de dos fases: una primera fase de expansión material, en la que los beneficios derivan primordialmente de inversiones en la compra, transformación y venta de mercancías (como queda resumido en la fórmula del capital acuñada por Karl Marx $D \rightarrow M \rightarrow D'$), y una segunda fase de expansión financiera en la que los beneficios provienen, no de una mayor expansión del comercio y la producción, sino de la actividad crediticia y de la especulación (como resume la fórmula de Marx $D \rightarrow D'$)⁷⁰⁸.

Cada ciclo está constituido por una primera fase de generación de riqueza a partir de una economía de la producción o 'expansión material', y finalmente este proceso se agota dando paso a una etapa financiera

⁷⁰⁵ ARRIGHI, Giovanni. *Las sinuosas sendas del capital*, p. 81.

⁷⁰⁶ Esta es una de las hipótesis más citadas de Arrighi y uno de los pasajes con los que concluye el epílogo de *El largo siglo XX*. La cita recuerda a un pasaje de Schumpeter que algunos cientos de páginas antes Arrighi ha comentado. "antes de que la humanidad se ahogue (o se deleite) en las mazmorras (o en el paraíso) de un imperio-mundo postcapitalista o en una sociedad de mercado postcapitalista mundial, puede muy bien abrasarse en los horrores (o las glorias) de la intensificación de la violencia que ha acompañado la liquidación del orden mundial de la Guerra Fría. En este caso, la historia capitalista concluirá instalándose permanentemente en el caos sistémico en el que se originó hace seiscientos años y que se ha reproducido a una escala cada vez mayor en cada una de sus transiciones. Resulta impredecible decir si esto significaría únicamente el fin del capitalismo o el de toda la humanidad" ARRIGHI, Giovanni. *El largo siglo XX*, p. 429. En cierto sentido el dramatismo de estas líneas se explica por la permanente referencia a la Guerra Fría que Arrighi tiene a la vista, y por supuesto porque se trata de un escenario probable. Aunque Arrighi, 15 años después, verá esto de manera bastante más débil y descartará de plano la posibilidad de un nuevo siglo Estadounidense. Como queda de manifiesto en la entrevista que Harvey le realiza en 2009 y donde le interroga específicamente sobre este pasaje. Ver ARRIGHI, Giovanni. *Las sinuosas sendas del capital*. p. 81.

⁷⁰⁷ "Desde un punto de vista histórico-mundial, el capitalismo siempre ha estado transformándose a sí mismo y ésta es una de sus principales características; sería realmente miope intentar precisar lo que es el capitalismo sin tener en cuenta estas transformaciones cruciales. Lo que permanece constante a lo largo de estas transformaciones y lo que define la esencia del mismo se halla capturado de modo óptimo por la fórmula del capital acuñada por Marx, $D-M-D'$, a la cual me refiero repetidamente cuando identifico la alternancia de expansiones materiales y financieras. Si observamos la China actual, podemos decir que el sistema allí vigente quizá es capitalismo quizá no, y al respecto yo creo que se trata de una cuestión que todavía está abierta; pero aunque asumamos que se trata de capitalismo, debemos tener en cuenta que no es el mismo capitalismo que el existente en periodos anteriores, sino que se halla totalmente transformado. El problema es identificar sus especificidades, cómo difiere de los capitalismos anteriores, lo denominemos capitalismo o de otro modo". ARRIGHI, Giovanni. *Las sinuosas sendas del capital*, pp. 84- 85.

⁷⁰⁸ ARRIGHI, Giovanni. *Las expansiones financieras en su perspectiva histórica mundial*. En «New Left Review». Akal, N° 5, Madrid, Noviembre-Diciembre, 2000, p. 137.

del ciclo, que en cierto sentido marca el comienzo de la decadencia de una hegemonía geoeconómica y da paso al surgimiento de otra⁷⁰⁹. En el anterior escenario, habría que situar el actual momento de desarrollo de la economía financiera, a partir de 1970 con sus delicados procesos de valorización, acumulación y sus particulares crisis⁷¹⁰. Para Arrighi, el ciclo de la economía productiva que en el caso de la hegemonía norteamericana hay que relacionar con el fordismo, tiende a la sobreproducción de mercancías, y consecuentemente a un problema de sobreacumulación; que vuelve cada vez más difícil reinvertir los excedentes de capital y así se debilita la tasa de beneficio en la actividad industrial. Consecuentemente el capital se mudaría paulatinamente hacia procesos financieros en razón de mantener la tasa de beneficio, razón principal que explica el paso de una fase industrial, o de expansión material, a una fase financiera⁷¹¹. Este paso está presente en cada uno de los ciclos hegemónicos, desde el ciclo genovés al norteamericano, y por ende, explica el actual proceso de expansión financiera de la economía. Me interesa mucho esta lógica interna de cada ciclo. Pues este proceso interno arroja ciertas luces sobre la economía financiera, en la que es preciso insertar los análisis de Foucault sobre el hombre-empresa. En tal sentido, es necesario decir que el análisis comparte las ventajas y desventajas de los análisis sistémicos, es decir, muestra los procesos internos de lo que considera un sistema y establece patrones para comprender el funcionamiento de tal sistema. En este caso, un sistema-mundo económico. Por supuesto que los patrones que muestra sobre la tasa de beneficio y la explicación del desarrollo de las actividades financieras, resultan altamente valorables para entender el actual momento de la economía financiera, sopesar sus crisis, y vislumbrar los posibles rumbos de desarrollo del sistema económico. Como desventaja, en todo caso, tiene la debilidad que los patrones dan cuenta de aquello

⁷⁰⁹ *“La idea de Braudel del «otoño» como fase conclusiva del proceso de liderazgo en la acumulación, que pasa de la material a la financiera, y que conduce finalmente al desplazamiento por otro líder, es crucial. Pero también lo es la idea de Marx de que el otoño de un Estado particular, que experimenta una expansión financiera, es también la primavera de otra ubicación: los excedentes que se acumulan en Venecia van a Holanda; los que se acumulan aquí van después a Inglaterra; y los que se acumulan en ésta última van a Estados Unidos”.* ARRIGHI, Giovanni. *Las sinuosas sendas del capital*, p. 65.

⁷¹⁰ *“Algo fundamental parece haber cambiado en el funcionamiento del capitalismo durante el último cuarto de siglo. En la década de 1970, se habló mucho de crisis. En la de 1980, se habló básicamente de reestructuración y reorganización. En la de 1990, ya no estábamos seguros de que la crisis de la década de 1970 se hubiese realmente resuelto y ha comenzado a extenderse la opinión de que la historia del capitalismo pudiera encontrarse en un punto de inflexión decisivo. Nuestra tesis es que la historia del capitalismo se halla con toda probabilidad experimentando tal punto de inflexión, pero que la situación no es tan inaudita como pudiera parecer a primera vista”.* ARRIGHI, Giovanni. *El largo siglo XX*, p. 13.

⁷¹¹ En este punto Arrighi combina la propuesta de Braudel y la de Weber. En el primer caso se trata de explicar la oferta de la expansión financiera, a través de la sobreacumulación y la caída de la tasa de beneficio. En el segundo caso se trata de explicar la demanda a través de la competencia entre los estados para atraer liquidez en inversión de capitales. *“La lógica de este proceso –aunque de nuevo Braudel no la presenta– es que cuando la competencia se intensifica, la inversión en la economía material se hace cada vez más arriesgada y, por consiguiente, la preferencia por la liquidez se acentúa, lo cual crea las condiciones de oferta de la expansión financiera. La cuestión que se plantea a continuación es, por supuesto, cómo se crean las condiciones de demanda para que se produzcan expansiones financieras. A este respecto, recurrí a la idea de Weber de que la competencia interestatal por el capital en busca de inversión constituye la especificidad histórico-mundial de la era moderna. Esta competencia crea, en mi opinión, las condiciones de demanda para la expansión financiera”.* ARRIGHI, Giovanni. *Las sinuosas sendas del capital*, p. 65.

que se repite de un ciclo a otro, y no de aquello novedoso que surge en un ciclo respecto al otro. De modo que, al momento de formular la explicación, ésta da cuenta de la experiencia histórica general; pero al usar la explicación como modelo predictivo e incluso como una pauta de análisis del presente, se corre el riesgo de una aplicación extrema de la estructura de análisis. Me explico. El supuesto epistemológico de la explicación sistémica, coquetea con el riesgo de lo que aquí he llamado la naturalización, que es también la principal característica del fisiocratismo económico. Como he dicho antes: no tanto que el objeto de la riqueza sea la tierra, como que la economía debe considerarse un fenómeno natural sometido a regularidades y una estructura invariante en su condición más básica y esencial. Desde esta perspectiva, el análisis de los sistemas-mundo debe ser siempre compensado con una perspectiva histórica que podríamos considerar *contingente*⁷¹². Dicho de otro modo, la explicación en base a regularidades cíclicas explica muy bien lo que ha sucedido; pero su explicación del presente se basa en la adecuación de este presente a la regularidad histórica. Esto, en sí mismo, no constituye problema, a menos que se utilice la explicación cíclica como explicación única. Me parece que Arrighi no cae en falta respecto a esto y mantiene una actitud abierta a la contingencia⁷¹³. Pero en cualquier caso hay que tener siempre a la vista esta condición del análisis. Por lo tanto, ante el supuesto de análisis que asume el fenómeno financiero actual, como una fase consecuente del ciclo hegemónico actual del capitalismo hay que hacerse una serie de preguntas: ¿asumiendo las condiciones de similitud con estos ciclos, qué constituye la singularidad del actual ciclo financiero, económicamente hablando, más allá de las diferencias geográficas, tecnológicas o de escala? ¿La consideración de la fase financiera como decadencia, no queda demasiado atada al análisis de la economía industrial? ¿No tienen las economías financieras sus propias regularidades respecto de las tasas de beneficio, procesos de acumulación y formación de relaciones sociales? Y finalmente la pregunta más básica y hasta ingenua, pero no menos importante ¿La suposición de estos ciclos de recomposición del capitalismo como constantes muestra la

⁷¹² Esta llamada a la contingencia es antagónica de aquello que he llamado una *pragmática presentista*, o una *pragmática del instante*, expresiones con las que busco describir la relación del neoliberalismo con la historia, y a la vez diferenciar éste del futurismo fascista, por una parte, y, por otra, del restauracionismo de la derecha —y de la izquierda— romántica que apela constantemente al pasado, al origen perdido. Como es posible deducir de esto, no busco una exaltación del presente en contraste a las constantes históricas, aquí estoy exponiendo mis precauciones metodológicas respecto al análisis sistémico que enfatiza las regularidades. Precisamente creo que es en este punto muestra su necesidad el proyecto de una *ontología crítica del presente*, sugerido por Foucault, proyecto en cualquier caso contrario a la pragmática del instante.

⁷¹³ Por ejemplo enfatiza la adaptabilidad como una condición clave de las transformaciones del capitalismo, citando incluso en diversas ocasiones los análisis regulacionistas. Harvey le interroga precisamente sobre este punto: “¿En qué medida consideras su surgimiento puntual (de las hegemonías), momento en el que cada una de ellas concluye un periodo precedente de desorden y conflictos, como un conjunto de contingencias?” La respuesta de Arrighi va en la línea de afirmar la contingencia, aunque se trata de una afirmación tímida y más bien la aseveración de un principio, que un análisis: “(...) aunque éstas son tres potencias hegemónicas espacialmente muy diferentes, cada una de ellas creció a partir de características organizacionales aprendidas de la anterior. Gran Bretaña tomó prestados un gran número de elementos de Holanda y Estados Unidos hizo lo propio respecto a la potencia británica; se trata de un conjunto interrelacionado de Estados y en su sucesión se produce un efecto bola de nieve. Así que sí, hay contingencia, pero también vínculos sistémicos”. Ver ARRIGHI, Giovanni. *Las sinuosas sendas del capital*, p. 65-66.

indiscutible capacidad de adaptación del capitalismo, pero supone también que el capitalismo siempre se recompone, que nunca se terminará? Estas preguntas no descartan el uso de la explicación de los ciclos hegemónicos de los sistemas-mundo, y el papel de la financiarización en ellos; sino que reclaman la necesidad de articular esas regularidades históricas con las singularidades del momento económico actual. Por supuesto que el análisis de Foucault no puede ser concebido como una respuesta a esta necesidad de articulación; ni tampoco aquí pretendo dar respuesta a una cuestión de tamaño magnitud. Pero si seguimos la senda que aquí se ha transitado, podemos avanzar algunos pasos, al menos en la descripción de la fábrica de relaciones sociales del neoliberalismo actual y algo más respecto del ciclo vital como nuevo objeto económico, desplazado desde la función de reproducción de la fuerza de trabajo, a objeto de generación de riqueza, donde la fuerza de trabajo pasa de medio de producción a objeto de la misma, en la medida que es ingresada a los sistemas de financiarización de los medios de subsistencia. En cualquier caso, el desafío que deja lanzado Arrighi consiste precisamente en mostrar que esto es una faceta nueva, y una característica propia del presente de la economía financiera, o de lo que he llamado aquí, proyectando los análisis de Foucault, el vitalmecanicismo. Me parece que este punto habrá que evaluarlo al hacer el análisis en detalle; pero en principio, me parece que el ciclo vital financiarizado que aquí describiré, es uno de los elementos de contingencia, una formación particular del neoliberalismo financiero, más allá de las regularidades que puede aportar un análisis sistémico.

5.3.2. La financiarización y las (su)posiciones sobre el capitalismo financiero.

Quisiera distinguir dos acepciones en las que se suele hablar de Capital Financiero o de Capitalismo Financiero, que en realidad pueden incluso considerarse la raíz de un problema no sólo semántico. La primera de estas acepciones tiene larga data; la expresión Capital financiero (*FinanzKapital*) ya es utilizada en 1910 por Rudolph Hilferding con cierta notoriedad y rápidamente recogida por teóricos marxistas importantes⁷¹⁴. Incluso los análisis de Werner Sombart en 1911, contienen ya los rudimentos de una explicación específicamente financiera del nacimiento del capitalismo, centrada en la actividad de la

⁷¹⁴ Rudolf Hilferding había utilizado la expresión 'Capital financiero' como una categoría analítica robusta en *Das Finanzkapital*, publicado en Viena en 1910. La óptica es similar a la de Lenin, en el sentido que identifica el capitalismo financiero como el proceso de monopolización, por parte de la banca de grandes cantidades de capital a partir de 1860. Aunque ve en eso también una oportunidad político-revolucionaria en la medida que se puede usar esta expansión para controlar el capital financiero y a partir de este control, manejar la producción que ya le está subordinada. Ver HILFERDING, Rudolf. *El capital financiero*. Tecnos, Madrid, 1985. Este trabajo impactó a otros teóricos marxistas de la época como Kautsky y Bauer, Ver KAUTSKY, Karl. *FinanzKapital und Krisen*, 1911. Disponible en <http://www2.cddc.vt.edu/marxists/deutsch/archiv/kautsky/1911/xx/finanzkapital.pdf>. Aunque probablemente, la recepción de Lenin hará más perdurables las tesis de Hilferding.

usura como 'actividad judaica'⁷¹⁵. En 1921 se puede encontrar el uso de la expresión 'capitalismo financiero' monopolístico, en el panfleto de Frank Anstey publicado en Melbourne⁷¹⁶. En cualquier caso, parece indiscutible que las ideas más influyentes en la formación del concepto resultaron ser los análisis de Lenin en 1917, que, recogiendo a Hilferding, vincula el capital financiero a un capitalismo monopolista, de hecho, para ser estrictos corresponde hablar de un capital monopolista-financiero, que además Lenin relaciona con el desarrollo de los imperialismos.

El capital financiero, concentrado en muy pocas manos y que goza del monopolio efectivo, obtiene un beneficio enorme, que se acrecienta sin cesar con la constitución de sociedades, la emisión de valores, los empréstitos del Estado, etc., consolidando la dominación de la oligarquía financiera e imponiendo a toda la sociedad un tributo en provecho de los monopolistas⁷¹⁷.

El imperialismo monopolista, ahí descrito, refiere a la concentración monopolística del capital financiero en grandes bancos⁷¹⁸, directamente relacionados con la concentración monopolística de grandes industrias⁷¹⁹.

⁷¹⁵ Hay que aclarar que *El Capitalismo Moderno* data de 1902, pero el capítulo específico sobre los judíos ha sido incorporado después. Estas fechas son importantes especialmente para la polémica con Max Weber sobre la importancia religiosa en la construcción del Capitalismo. Para Sombart la actividad de la usura, condenada por el cristianismo y practicada por los judíos en Europa, debe ser considerada el antecedente clave del crédito, elemento configurador del capitalismo moderno. Así también, el afán de riqueza. En contra de Weber sostendrá que el protestantismo que enfatiza las recompensas ultraterrenas resulta más bien contradictorio a la acumulación de riquezas y bienes materiales. Incluso en *El Burgués* de 1913, Sombart señalara específicamente al catolicismo tomista, como una forma de racionalización y cálculo de la vida, -orden de los sentidos, orientación a un fin, relación entre medios y fines- como un elemento fundamental del 'espíritu del capitalismo', expresión que utilizaría incluso antes que Weber. En *El burgués* además se puede encontrar un paralelismo interesante entre esta figura que racionaliza la vida por el afán de lucro y la idea del hombre empresa analizada por Foucault. Para profundizar el intercambio con Weber sobre el espíritu del capitalismo Ver PÉREZ, María Lilia. *La noción de "espíritu" en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber*. En «Sociológica». N° 59, México, Septiembre-Diciembre, 2005, pp. 27-59. Disponible en <<http://www.redalyc.org/pdf/3050/305024736004.pdf>>.

⁷¹⁶ Se trata de un dato a tomar en cuenta a pesar de que el texto propiamente tal no añade un análisis nuevo; pues si bien la expresión capitalismo está en uso, y de hecho Lenin la utiliza, no habla estrictamente de capitalismo financiero, sino de 'Capital monopolístico financiero' y considera que esta forma del Capital está a la base del capitalismo Imperialista. Pero Anstey parecer ser el primero en hablar directamente de un 'Capitalismo financiero', expresión que hoy se ha vuelto común: "*Es el último producto del Capitalismo. Es su descendencia y también su amo. El capitalismo industrial es observable y entendible. El capitalismo financiero acecha en las bodegas y en las cámaras bancarias, encubriendo sus operaciones en un lenguaje que mistifica o deslumbra, y este poder que sostiene el 'Monopolio de los instrumentos de intercambio' es el soberano de todo otro monopolio*". ANSTEY, Frank. *Money Power*. Fraser & Jenkinsons, Melbourne, 1921, p. 18.

⁷¹⁷ LENIN. Vladimir. *Imperialismo, fase superior del capitalismo*. En «Obras Escogidas» Tomo V, Progreso, Moscú, 1973, p. 180.

⁷¹⁸ "*El capital monetario y los bancos, como veremos, hacen todavía más aplastante este predominio de un puñado de grandes empresas, y decimos aplastante en el sentido más literal de la palabra, es decir, que millones de "patronos" pequeños, medios e incluso una parte de los grandes se hallan de hecho completamente sometidos a unos cuantos centenares de financieros millonarios*". LENIN. Vladimir. *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, p. 164.

⁷¹⁹ "*El colosal incremento de la industria y el proceso rapidísimo de concentración de la producción en empresas cada vez más grandes son una de las peculiaridades más características del capitalismo. Los censos industriales modernos suministran los datos más completos y exactos sobre este proceso*". LENIN. Vladimir. *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, p. 164.

Se trata de una observación de principios del siglo XX, que pretende mostrar cómo algunos de los principales tópicos ideológicos del capitalismo son refutados por sus propias prácticas y sus tendencias de desarrollo. De este modo, tópicos como la defensa del pequeño empresariado y particularmente el ejercicio de la libre competencia, han terminado por desaparecer⁷²⁰. También Lenin observa una tendencia clara a la internacionalización del capital, con controles centralizados por grupos nacionales. Así como la concentración monopólica es una tendencia general, observable en diversos países; en cuanto a la centralización del capital en grupos económicos nacionales enfatiza el papel de Estados Unidos, Inglaterra y Japón⁷²¹, aunque en diversos pasajes muestra una atención especial por la banca francesa y alemana. Actualmente al hablar de Capitalismo financiero, en algunos discursos destaca esta acepción. Es decir que se entiende el Capitalismo financiero como una extensión o proyección de estos rasgos descritos por Lenin a principios del siglo XX, en continuidad con los actuales procesos financieros a escala mundial.

Hay una segunda forma de acercamiento a la idea de un capitalismo financiero, que no es del todo la imagen proyectable del análisis de Lenin a la actualidad, sino que concibe un cambio de régimen de acumulación⁷²². En realidad esta idea no es sostenida por un solo autor de manera sistemática; sino que se trata de una aplicación o proyección de los postulados de la escuela regulacionista francesa. No obstante, intentaré mostrar algunos aspectos a partir de las propuestas de Michel Aglietta. En estos trabajos, se observa el desarrollo de un modelo fordista de producción y consumo durante el siglo XX, posterior a la fecha analizada por Lenin. Aglietta señala en 1976 que *“en la actualidad nos encontramos en plena crisis del fordismo y las nuevas interacciones sólo están empezando a manifestarse”*⁷²³, y aunque Aglietta no se pronuncia de manera definitiva respecto al régimen de acumulación que tomaría el relevo del fordismo esboza o sugiere algunas ideas interesantes.

⁷²⁰ “La propiedad privada fundada en el trabajo del pequeño patrono, la libre competencia, la democracia, todas esas consignas por medio de las cuales los capitalistas y su prensa engañan a los obreros y a los campesinos, pertenecen a un pasado lejano. El capitalismo se ha transformado en un sistema universal de sojuzgamiento colonial y de estrangulación financiera de la inmensa mayoría de la población del planeta por un puñado de países ‘adelantados’”. LENIN. Vladimir. *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, p. 162.

⁷²¹ “El reparto de este ‘botín’ se efectúa entre dos o tres potencias rapaces y armadas hasta los dientes (Norteamérica, Inglaterra, el Japón), que dominan en el mundo y arrastran a su guerra, por el reparto de su botín, a todo el planeta”. LENIN. Vladimir. *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, p. 162.

⁷²² “El fordismo es, pues, el principio de una articulación del proceso de producción y del modo de consumo, que instaura la producción en masa, clave de la universalización del trabajo asalariado”. AGLIETTA, Michel. *Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos*. Siglo XXI, Madrid, 1979, p. 94.

⁷²³ AGLIETTA, Michel. *Regulación y crisis del capitalismo*, p. 104.

Un nuevo régimen de acumulación intensiva, el *neofordismo* saldría de la crisis haciendo progresar la acumulación capitalista, transformando la totalidad de las condiciones de existencia del trabajo asalariado, mientras que el fordismo estaba basado en la transformación de la norma de consumo privado y el gasto social del consumo en masa permanecía al margen del modo de producción capitalista. El hecho de que esa transformación de las bases del régimen de acumulación intensiva sea la única salida duradera a la crisis no significa automáticamente que pueda llevarse a cabo en el marco del capitalismo⁷²⁴.

Hay dos elementos que quiero destacar en este análisis. Por una parte, tanto el consumo privado que Aglietta estima incorporado a la norma de producción capitalista, como el consumo en masa a través del gasto social substraído a esta norma⁷²⁵, se verían transformados en un modelo de acumulación donde *la totalidad de la existencia del trabajo asalariado* formaría parte del modelo de acumulación. Habría un paso de totalización, de mayor extensión de este régimen de acumulación naciente. En segundo lugar, se siembra una incertidumbre, pues no necesariamente –o al menos no automáticamente- esto se realizaría en el marco del capitalismo. Evidentemente esto deja una pregunta abierta sobre qué otro marco podría ser aquél capaz de generar tal régimen de acumulación. A partir de estos análisis se ha comenzado a hablar de un régimen postfordista de acumulación, y posteriormente de un capitalismo financiero, asumido como nuevo régimen de acumulación, que pone menos acento en la producción y privilegia la especulación y la inversión en instrumentos financieros como el principal método de acumulación del capital. Este paso teórico lo comenta muy bien Chesnais.

Michel Aglietta dio el primer paso importante en ese sentido en 1998, desarrollando en un trabajo titulado *El capitalismo del mañana* una teoría muy avanzada sobre lo que él denomina “*el régimen de crecimiento patrimonial*”. El término intenta describir el papel desempeñado por el “*mercado de activos*”, así como “*la importancia de los inversores institucionales en el entorno financiero y en la dirección de las empresas como instancia primordial en la regulación*”. Por su parte, también en 1998, Frédéric Lordon comenzó a emplear, no sin grandes precauciones, la expresión “*régimen de acumulación financiarizado*”, formulando a su vez la hipótesis de que el potencial régimen sucesor del régimen fordista no tendría como eje una nueva forma de organización tecno-industrial –como, por ejemplo, el “toyotismo”– sino el protagonismo adquirido por las finanzas. Al año siguiente, André Orléan empleó también el término de “*régimen de acumulación financiarizado*”, cuya caracterización se basaba en una teoría muy avanzada de la “liquidez” y de los mercados de títulos emitidos por las empresas⁷²⁶.

⁷²⁴ No hay en efecto un pronunciamiento definitivo, sin embargo hay algunas insinuaciones, Aglietta utiliza el término ‘neofordismo’ -a falta de otro mejor- caracterizar algunas tendencias emergentes, aunque la caracterización es dubitativa.

⁷²⁵ Me parece que esta diferencia aquí esbozada es la que lleva a Harvey a hablar de un régimen fordista-keynesiano. Es decir, mientras la producción y el consumo individual quedan suficientemente descritos a través del régimen de acumulación fordista; por otra parte, el gasto social del consumo en masa cumple con la función de regulación compensatoria del régimen de acumulación, pero en este caso tal gasto social del consumo en masa se configura a través del keynesianismo.

⁷²⁶ CHESNAIS. François. *La teoría del régimen de acumulación financiarizado: contenido, alcance e interrogantes*. En «Revista de Economía Crítica». nº 1. Abril de 2003, p. 41.

Estos análisis que relata Chesnais se ven reforzados por el proceso, fácilmente observable a partir de 1970, de elaboración de múltiples, nuevos y más sofisticados instrumentos financieros, financiarización de la deuda pública y traslado de la inversión desde el sector de la producción industrial hacia los mercados bursátiles y los instrumentos financieros.

En suma, al hablar hoy de capitalismo financiero hay dos grandes posiciones –o suposiciones–: una que proyecta el análisis de Lenin, de modo que no hay un cambio substancial en la recomposición financiera actual sino que obedece a los patrones de desarrollo del capital monopolístico financiero ya observable a principios del siglo XX. La otra postura posible, el otro supuesto, básico al momento de hablar de capitalismo financiero apunta a un cambio substancial pues se pasa de un régimen de acumulación del capital a otro. De un régimen fordista basado en la producción industrial, a un régimen de acumulación financiarizado.

Como es posible apreciar no se trata sólo de un desajuste semántico; sino de un análisis distinto. Sin querer evaluar exhaustivamente ambas perspectivas, resulta necesario señalar algunos puntos de referencia. Por una parte, tiene sentido proyectar los análisis de Lenin sobre la situación actual en la medida que los rasgos que ha señalado no desaparecen, e incluso algunas de las mismas compañías y *trusts* que Lenin tomaba como casos de ejemplo han llegado a la actualidad en un proceso de acumulación y monopolización que tiene ya un siglo, por ejemplo *Siemens* y *Bayer* entre los grupos industriales alemanes y *Morgan* en la Banca norteamericana. El monopolio de la propiedad o control de compañías y el monopolio financiero, pueden considerarse incluso en niveles difícilmente imaginables a principios del siglo XX. También, estas compañías mantienen una base nacional y tiene sofisticadas redes de implicación con los gobiernos nacionales. Aunque, por otra parte, resulta al menos arriesgado asumir que esto deba asumirse sin discontinuidades, especialmente si se observa el curso del siglo XX, ambas guerras mundiales, la formación de los bloques de economías socialistas, la industria de guerra, la reconstrucción de postguerra y la guerra fría. Por otra parte, es importante atender las posturas que ven cambios en los procesos de organización del capital, especialmente ante los límites de la industrialización que es tan observable para las corrientes críticas como para las teorías capitalistas. Del mismo modo el traslado de la inversión desde una economía industrial a una economía financiera, parece un signo del presente que no se puede desatender, aunque –nuevamente– resulta arriesgado declarar la completa novedad de este proceso, tanto por los análisis del Capital financiero de Lenin que como se ha atestiguado ya veía la proliferación de los instrumentos financieros, como por el análisis de Arrighi, que mostraba la regularidad cíclica de estos procesos. Las primeras líneas de *El largo siglo XX* funcionan como un llamado de atención sobre este punto.

Algo fundamental parece haber cambiado en el funcionamiento del capitalismo durante el último cuarto de siglo. En la década de 1970, se habló mucho de crisis. En la de 1980, se habló básicamente de reestructuración y reorganización. En la de 1990, ya no estábamos seguros de que la crisis de la década de 1970 se hubiese realmente resuelto y ha comenzado a extenderse la opinión de que la historia del capitalismo pudiera encontrarse en un punto de inflexión decisivo.

Nuestra tesis es que la historia del capitalismo se halla con toda probabilidad experimentando tal punto de inflexión, pero que la situación no es tan inaudita como pudiera parecer a primera vista⁷²⁷.

A continuación hablaré de financiarización, y específicamente intentaré un análisis de lo que llamo la 'financiarización del ciclo vital'. Lo que pretendo no es enmarcar el análisis en alguna de estas suposiciones anteriores, sino remitirme a la descripción de lo que me parece una nueva relación social, relación eminentemente biopolítica y parte esencial del programa neoliberal. No me interesa decidir si esto se trata de un cambio de paradigma económico, o de un régimen de acumulación, o de una transformación del capitalismo en el sentido de que el capitalismo monopolístico financiero e imperialista descrito por Lenin haya dejado de existir o haya sido reemplazado por otra forma de capitalismo financiero, imperialista o no. Asunto muy distinto al de mi investigación, inabarcable desde las perspectivas metodológicas por las que he optado y que a mi juicio le ha ganado a Hardt y Negri, algunas de las discusiones y críticas que desde el marxismo leninista se le han dirigido⁷²⁸. Es efectivo que Hardt y

⁷²⁷ ARRIGHI, Giovanni. *El largo siglo XX*, p. 13.

⁷²⁸ Me parece que esta es la clave por ejemplo del libro que Atilio Borón dedicó en forma de crítica a *Imperio*, es decir, que Hardt y Negri declaran superada la fase imperialista del capital y proponen comprender el nuevo régimen de acumulación, producción y regulación, como una fase *imperial*, sujeta a otras condiciones. Borón, sostiene, en cambio, la vigencia del análisis de Lenin "*H&N parecen no haberse percatado de que los actores estratégicos son los mismos, las grandes empresas transnacionales pero de base nacional y los gobiernos de los países industrializados; que las instituciones decisivas siguen siendo aquellas que signaron ominosamente la fase imperialista que ellos ya dan por terminada, como el FMI, el Banco Mundial, la OMC y otras por el estilo; y que las reglas del juego del sistema internacional siguen siendo las que dictan principalmente los Estados Unidos y el neoliberalismo global, y que fueran impuestas coercitivamente durante el apogeo de la contrarrevolución neoliberal de los años ochenta y comienzos de los noventa. Por su diseño, propósito y funciones estas reglas del juego no hacen otra cosa que reproducir incesantemente y perpetuar la vieja estructura imperialista bajo un ropaje renovado. Estaríamos mucho más cerca de la verdad si parafraseando a Lenin dijéramos que el imperio es la "etapa superior" del imperialismo y nada más. Su lógica de funcionamiento es la misma, como iguales son la ideología que justifica su existencia, los actores que la dinamizan y los injustos resultados que revelan la pertinaz persistencia de las relaciones de opresión y explotación*". BORÓN, Atilio. *Imperio e Imperialismo: Una lectura Crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. CLACSO, Buenos Aires, 2002, p. 139. Además de estos argumentos encuentra puntos de apoyo indiscutibles en las políticas de recomposición del proyecto imperialista norteamericano de la administración Bush, expresado en las políticas orientadas desde el *Project for a New American Century* (<http://www.pnac.info>), uno de los núcleos ideológicos neocons del partido republicano que tuvo una especial influencia en el gobierno de George W. Bush. Hardt y Negri han atendido parcialmente a estas críticas especialmente en *Common Wealth*, donde el paso del tiempo les ha permitido relativizar la influencia de este grupo neoimperialista, como un elemento existente pero no absoluto. Aunque la crítica de Borón tiene sentido desde cierta perspectiva, hay que lamentar que los ejemplos que entrega no son efectivos e incluso contradictorios. Porque este tipo de instituciones OMC, Banco Mundial, FMI y otros organismos internacionales están fuera —evidentemente— del análisis de Lenin, pues fueron creados con mucha posterioridad y después de la Segunda Guerra Mundial. Por el contrario, el monopolismo financiero e industrial es un proceso denunciado por Lenin que se ha seguido acrecentado y que tiene un volumen enorme en nuestros días. No sólo el proceso continúa, sino que incluso

Negri, basándose, según logro ver, en los análisis de Guattari sobre el capitalismo mundial integrado y sobre la tesis regulacionistas de un cambio de régimen de acumulación, estiman que está en vías de constitución una nueva forma de capitalismo imperial; pero mi preocupación no es ésta; sino que teóricamente conviene distinguir dos acepciones al hablar de financiarización, o de capitalismo financiero.

1) Una acepción 'clásica' presentada por Lenin como análisis de los procesos de concentración y de la formación de los imperialismos de la segunda revolución industrial. Es también una acepción más acentuadamente política que vincula la condición financiera a los proyectos imperialistas. 2) La acepción que habla de financiarización para referirse a los procesos de expansión de los instrumentos y mercados financieros a partir de 1970, con sus consecuentes burbujas y procesos de reinversión de capitales. Se trata de una acepción más bien técnica que puede articularse o no con los proyectos imperialistas, pero que en definitiva apunta a que la economía financiera ha cambiado rotundamente su condición respecto al papel que jugaba en el capitalismo industrial.

Al hablar aquí del ciclo vital financiarizado quiero poner en suspenso este debate. No porque no tenga una perspectiva al respecto; sino porque el análisis que propongo funciona en ambos polos del debate. Lo que intento es describir la emergencia o el surgimiento de una nueva relación social que procede financiarizando los medios de subsistencia y a partir de esto coacciona a los sujetos a participar en los mercados de financiamiento del ciclo vital. Este último aspecto es el que me interesa desarrollar, no como una forma de reemplazo del capitalismo monopolista; sino precisamente como el desarrollo de nuevas formas de relaciones sociales que vienen a sumarse a las relaciones sociales del capital preexistentes. Sobre si se ha abandonado o no un capitalismo imperialista o sobre si se está formando un nuevo

muchas de las compañías e instituciones mencionadas por Lenin se mantienen en la actualidad. Éste es un rasgo claro de continuidad. Me parece que el deslizamiento de casos que realiza Borón depende más de un diagnóstico táctico-político. Pues en Latinoamérica hemos experimentado muy directamente la intervención económica y especialmente política de los Estados Unidos durante todo el siglo XX y con especial énfasis a partir de la Guerra fría. De modo, que las corrientes críticas han hablado de Imperialismo por varias décadas, proceso imperialista llevado a cabo por intervenciones directas, y apoyado por organizaciones internacionales como las que Borón y Negri mencionan en sentidos distintos. Pero este es un diagnóstico de las corrientes críticas latinoamericanas que utilizan el concepto propuesto por Lenin, y no un diagnóstico del propio Lenin. De modo que, en la argumentación de Borón se enlazan dos momentos, que pueden estar entrelazados, pero en ningún caso responden a un solo gesto teórico, sino a dos. De este modo, Borón enumera como un continuo las transnacionales con base nacional y gobiernos de países industrializados —dos de los elementos basales el planteamiento de Lenin— y luego el despliegue neoliberal, su instalación coercitiva y los organismos internacionales, elementos que no son señalados por Lenin en su diagnóstico del Imperialismo, sino que son asumidos por las corrientes latinoamericanas como síntoma de continuidad del imperialismo. Pero precisamente Negri está en desacuerdo con esto último. En realidad no hay motivo para señalar que Negri se opone al diagnóstico de Lenin; la postura de Negri es que estas lógicas de los organismos internacionales ya no son imperialistas, sino imperiales. Para decirlo claramente, se opone a la interpretación leninista latinoamericana. La crítica de Borón, entonces es justificada vigente y cierta: hay muchos elementos del diagnóstico de Lenin presentes en la situación actual y que no se pueden obviar. Pero, tan justificada como teóricamente confusa, pues termina homologando el análisis de Lenin con la lectura e interpretación leninista latinoamericana, que es sin duda una lectura posible y tácticamente fructífera, pero una lectura. En resumen, la crítica es válida, pero hay que recomponerla con más delicadeza teórica.

régimen de acumulación suspendo el juicio, toda vez que la presente investigación no permite pronunciarse al respecto y en cualquier caso, resulta un pronunciamiento innecesario para el tipo de análisis que propongo, que puede seguirse ya sea que se opte por una u otra respuesta. Dicho de otro modo, ya sea que se estime que el capitalismo financiero actual es una fase avanzada del monopolismo, o que por el contrario debe distinguirse como una nueva forma de capitalismo con características nuevas; en cualquiera de ambos casos, lo que quiero apuntar es específicamente el problema de la financiarización del ciclo vital como dispositivo económico, y no hay que confundir la descripción de este dispositivo con la aceptación tácita de un cambio sustancial en la formas del capitalismo.

En cualquier caso, lo que sí requiere una posición es el análisis de los procesos de financiarización como mero traslado del capital, o como respuesta al estancamiento de la fase industrial; pues aquí sostengo, que estos procesos de financiarización no sólo incluyen un aspecto de administración del estancamiento o directamente de decadencia económica; sino que implican también nuevos procesos de creación y generación de relaciones sociales – en esto estoy de acuerdo con Negri-; pero esto nuevo, no sería una nueva forma de producción, una producción biopolítica o una bioeconomía, como plantea el grupo de Multitudes; sino un elemento que no está del todo en la esfera de la producción, sino que en cierto sentido replantea la relación entre producción y reproducción, al generar un mercado de la subsistencia al que se accede por vía financiera y que implica la totalidad del ciclo vital de los sujetos, sean trabajadores asalariados o no.

5.3.3. La financiarización y las categorías del posfordismo.

El grupo de intelectuales reunidos en París en torno a la revista *Multitudes* y a Ediciones Ámsterdam ha propuesto en forma bastante colectiva algunos conceptos importantes para caracterizar al régimen de acumulación posfordista, que se relacionan con ciertos discursos sobre la financiarización. Evidentemente, esto sitúa el trabajo de este grupo en la estela del proyecto de la Multitud, que aquí se ha analizado a partir de Hardt y Negri; pero no corresponde decir, que se trata de un grupo que depende de Hardt y Negri; sino más bien que han desarrollado un trabajo colectivo con Hardt y Negri, pero también por separado o en dúos y grupos más grandes. Aquí encontramos a investigadores como Maurizio Lazzarato, Yann Moulier Boutang, Antonella Corsani, Carlo Vercellone, Andrea Fumagalli, entre otros⁷²⁹. En cualquier caso, el grupo reúne una cantidad importante de intelectuales y trabajos de muy diversa índole. El itinerario general de este grupo de trabajo puede caracterizarse como la búsqueda de la descripción crítica de los nuevos procesos de acumulación capitalista, asumiendo el declive del fordismo,

⁷²⁹ Menciono a quienes me parece que lideran teóricamente el trabajo del grupo, entre los investigadores que he podido revisar. Por otra parte a pesar de que Virno, también acoge algunos de los elementos característicos de esta recepción, no está del todo vinculado al grupo de Multitudes.

y por lo tanto, el intento es precisamente comprender las condiciones del postfordismo. Así se han centrado primeramente en el concepto de *trabajo inmaterial*, en la herencia del operaísmo italiano. Esto marca el trabajo previo al año 2000 y a la fundación de la revista *Multitudes*. Luego, el trabajo se desplazará a intentar deslindar los rasgos de un *capitalismo cognitivo*, que me parece es muy fuerte hasta el año 2006 y a partir de entonces el concepto de *bioeconomía*, alcanzará mayor protagonismo. Entendiendo que ha emergido una nueva forma de producción, no ya de mercancías; sino del *bíos*, o de la producción de la vida social en general. Me parece que Lazzarato se desmarca en cierto sentido de esta línea de trabajo con su último libro, *La fábrica del hombre endeudado*, donde plantea una economía de la deuda, que será necesario revisar aparte. A continuación esbozo los pasos teóricos que permiten comprender la particular idea de bioeconomía forjada a partir del recorrido intelectual de este grupo y enlazada con los discursos sobre el biopoder en la medida que se puede asumir como el correlato de una *producción biopolítica*.

5.3.3.1. Trabajo inmaterial.

Este concepto es parte del trabajo colectivo realizado a partir de las ideas del operaísmo italiano⁷³⁰. Hay que asumir que el concepto de 'trabajo inmaterial' forma parte de este acervo heredado y construido colectivamente⁷³¹, junto con las relecturas de los *Grundrisse*. En cualquier caso, la reconstrucción de este concepto resulta altamente compleja. Quisiera mostrar la situación con algunos ejemplos. Negri, el 2000 en *Imperio*, afirma que toma la categoría 'trabajo inmaterial' desde ciertos desarrollos de autores italianos, de los que parece distanciarse⁷³². No obstante, algunos años antes, el propio Negri en coautoría con Lazzarato, proponían la idea de Trabajo inmaterial en un artículo de 1991, e incluso rudimentos del análisis están presentes en el *Marx más allá de Marx*, que originalmente es un curso de 1978. Por su

⁷³⁰ Una relación bastante completa del operaísmo italiano puede encontrarse en MODONESI, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*. CLACSO, Buenos Aires, 2010. Particularmente, el capítulo 2.2 pp. 61ss. Disponible en <www.biblioteca.clacso.edu.ar>

⁷³¹ Reconstruir el concepto de trabajo inmaterial tiene una serie de dificultades; pues el trabajo colectivo inicial no muestra con claridad a quien puede atribuirse las primeras formulaciones y cómo estas van transformándose y depurándose, incluso al interior del grupo. Esto es más factible a partir de 1990, fecha en que los autores comenzarán a escribir en forma abiertamente más separada y es posible ver las distancias y matices de sus ideas.

⁷³² "Estos autores obrarán como si el hecho de descubrir las nuevas formas de las fuerzas productivas -el trabajo inmaterial, el trabajo intelectual masificado, el trabajo del «intelecto general»- bastara para comprender completamente la dinámica y la relación creativa que existe entre la producción material y la reproducción social" HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 43. Y más adelante profundiza en este distanciamiento "La obra de esta escuela y sus análisis del intelecto general constituyen, por cierto, un importante paso adelante, pero su marco conceptual continúa siendo demasiado puro, casi angelical. En el análisis final, estas nuevas concepciones tampoco hacen mucho más que arañar la superficie de la dinámica productiva de la nueva estructura teórica del biopoder". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*, p. 44. El gesto me parece curioso, tomando en cuenta que Negri mismo ha suscrito a estas ideas. Además se evita mencionar en específico a tales autores remitiendo sólo a pie de página a referencias generales de recopilatorios firmados por Hardt, Virno y Marazzi, que podrían ser textos analítico-críticos o propositivos, con lo cual se mantiene la ambigüedad.

parte, Virno relata que ya en 1973, algunos de estos temas son parte de las propuestas de relectura del Capital que aplicaba en ciertas lecciones⁷³³, lo cual es consistente si se toma en cuenta, además, que la presentación de sus tesis de 1977, trata sobre el concepto de trabajo y de conciencia en Adorno. Por otra parte, ya a fines de la década de los sesenta Negri había propuesto la idea de *obrero social*, que está muy cerca de las formulaciones posteriores del capitalismo cognitivo, e incluso en 1962, Mario Tronti había propuesto una lectura de la subsunción real de la sociedad en el capital en términos de que “*la sociedad en su conjunto se vuelve una articulación de la producción*”⁷³⁴. Me parece que los ejemplos son suficientes como para mostrar que los datos en este sentido son múltiples y están lo suficientemente dispersos; de modo que, trazar el desarrollo específico de tales conceptos resulta una tarea por despejar o en cualquier caso, oscura al menos por el momento. Con todo, el concepto no es difícil de caracterizar y comprender. Se trata de una transformación en el trabajo, específicamente de una transformación en la composición técnica del trabajo, en que el trabajo deja de ser el característico de la producción industrial, para comenzar a integrar condiciones afectivas, cognitivas habilidades más generales, y al mismo tiempo se genera un tipo de trabajo intelectual y creativo.

Como prescribe el nuevo *management* hoy, "es el alma del operario que debe descender en el taller". Es su personalidad, es su subjetividad que debe ser organizada y comandada. Calidad y cantidad de trabajo son reorganizadas en torno a su inmaterialidad. Primero la transformación del trabajo del operario en trabajo de control, de gestión de información, de capacidades de decisión que pide que la investidura de la subjetividad, toque a los operarios de manera diferente, segundo sus funciones en la jerarquía de la fábrica, se presentan actualmente como un proceso irreversible⁷³⁵.

El tipo de obrero masa, que el fordismo había producido se reemplaza aquí por un tipo de obrero social. Este obrero social, es un tipo de trabajador que no sólo vende *tiempo socialmente necesario* para producir; sino que requiere incorporar al proceso de producción, una serie de características que pueden ser consideradas intelectuales o cognitivas. Habilidades requeridas en estos nuevos procesos de producción, que comienzan con la automatización y robotización de las cadenas de montaje, como primer síntoma; pero que se proyectan, profundizan y proliferan en la necesidad de adquisición de habilidades informacionales o ‘competencias transversales’, más actuales. Esta profundización del posfordismo con el tiempo genera nuevas formas de trabajo, que ya no requieren, o requieren muy poca, y en cualquier caso no se caracterizan por la actividad física; sino por actividades de especialización cognitiva, procesamiento, creatividad, interpretación, uso de esquemas informativos, etc. De este modo, el posfordismo queda caracterizado por nuevas formas de *trabajo inmaterial*, que siguen siendo formas de

⁷³³ Ver Entrevista con Paolo Virno. En Austici, Abril 2001, p. 2. disponible en <http://www.austici.org/operismo/virno/index_1.htm>

⁷³⁴ Citado en MODONESI, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía*, p. 63.

⁷³⁵ LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Travail immatériel et subjectivité*. En «Futur antérieur» N° 6. Verano, 1991. s/p. Disponible en <<http://multitudes.samizdat.net/Travail-immateriel-et-subjectivite>>.

trabajo asalariado y mantienen la estructura básica de explotación y de expropiación del plusvalor generado en el proceso de producción. Pero al mismo tiempo modifican las relaciones entre empresario y obrero, típicas del fordismo, de modo que muchas de las funciones empresariales son asumidas directamente por este nuevo tipo de obrero.

El empresario capitalista ve cómo sus caracteres constitutivos se tornan puramente formales: en efecto, ahora ejerce sus funciones fuera del proceso productivo de monitoreo y control, porque el contenido del proceso pertenece más a otro modo de producción, la cooperación social del trabajo inmaterial. La época donde el control sobre todos los elementos de la producción dependía de la voluntad y el *know-how* del capitalista ha sido superada: es el trabajo que, cada vez más, define el capital y no al contrario. El empresario debe, hoy, ocuparse más de reunir los elementos políticos necesarios para la explotación de la empresa que de las condiciones productivas del proceso de trabajo. Éstas últimas se convierten, en la paradoja del capitalismo posindustrial, progresivamente independiente de su función⁷³⁶.

Según logro ver, éste es el primer paso en la formulación de una serie de planteamientos teóricos relativamente concatenados. La idea de un trabajo inmaterial, de todos modos, pone el acento en la transformación del trabajo y aunque propone un cambio fundamental en las relaciones de trabajo-capital de la industria fordista, en realidad no llega a mostrar una imagen completa de un cambio de régimen de acumulación. Me parece que el segundo conjunto teórico relacionado avanza un poco más en esta materia.

5.3.3.2. Capitalismo cognitivo.

Nuevamente tratamos de un concepto colectivo en relación con el grupo de investigadores que aquí he llamado 'el grupo Multitudes'. Me parece que se relaciona o incluso puede concebirse como una evolución intelectual respecto a la idea de trabajo inmaterial. En torno al año 2000⁷³⁷ puede observarse una coincidencia general en este grupo de intelectuales sobre la formación de un tipo de capitalismo cognitivo, tal coincidencia va desplegando matices hasta que algunos de los investigadores que podrían suscribirse a este planteamiento general, van paulatinamente tomando opciones un poco distintas e incluso abandonan esta propuesta en favor de otras.

⁷³⁶ LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Travail immatériel et subjectivité*. s/p.

⁷³⁷ La difusión de estos planteamientos en castellano, se la debemos especialmente a la edición de *Traficantes de Sueños* el 2004 de *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Este texto compila algunos artículos aparecidos mayoritariamente en la revista *Multitudes* y también algún artículo de otras revistas y aunque esta compilación entrega una visión general adecuada del planteamiento, es necesario revisar también otros textos que funcionan como hitos del grupo de investigación, de modo de poder situar cronológicamente los planteamientos, y atender también a los textos más sistemáticos del grupo. Lamentablemente los que parecen ser los textos más importantes para una visión de conjunto, no están traducidos al castellano.

El 2000 se publica *Vers un capitalisme cognitif*. En las primeras páginas se aclara que se trata de un trabajo que se viene realizando al menos desde 1998⁷³⁸, particularmente en el grupo de investigación MATISSE-YSIS⁷³⁹ de la Facultad de Economía de París 1. El programa de investigación de este mismo grupo en 2002, complementa esta información, contextualizando el trabajo colectivo en torno al capitalismo cognitivo, en un abanico más amplio de iniciativas de investigación, en las que destacan algunos trabajos en ese momento inéditos y el número 2 de la revista *Multitudes*⁷⁴⁰. *Vers un capitalisme cognitif* entrega las primeras formulaciones de este concepto.

Entendemos por capitalismo cognitivo una forma histórica emergente del capitalismo en el que la acumulación, es decir, la dinámica de transformación económica y social de la sociedad, se basa en la explotación sistemática del conocimiento e información nueva. Esto significa que las inversiones importantes son aquellas que se centran en el crecimiento y la explotación del conocimiento. Ellas se inscriben en la lógica de una absorción dual. La absorción de los beneficios de la tenencia y la explotación del conocimiento por una parte. Ésta se centra en los rasgos y las fuentes del conocimiento, así como en los grupos o actores que pueden desempeñar un papel importante en su producción y su movimiento, por otra parte, la acumulación cognitiva se centra también en elementos como habilidades, capacidades tecnológicas, las diversas formas de participación en las redes donde fluye el conocimiento, la inversión legal e institucional que enmarcan la producción la valoración y la propiedad de los conocimientos⁷⁴¹.

⁷³⁸ “Extendemos un cálido agradecimiento a los colaboradores, así como expositores, ponentes y a todos aquellos que participaron en las discusiones iniciales que se inició en octubre de 1998, durante un simposio que se realizó en Amiens, en las instalaciones de la Facultad de economía y gestión de la Universidad de Picardie”. VVAA. *Vers Capitalism Cognitif*. L'Hartman, 2000, p. 5.

⁷³⁹ Hay que incluir en este grupo al menos a Antonella Corsani, Patrick Dieuaide, Maurizio Lazzarato, Jean-Marie Monnier, Yann Moulier-Boutang, Bernard Paulré y Carlo Vercellone. Ahora bien si se amplía el criterio más allá del grupo de investigación, a los intelectuales que asumen el concepto de capitalismo cognitivo y que son parte de este trabajo colectivo, hay que incluir en primer lugar a Christian Azaïs, que es uno de los editores de *Vers un capitalisme cognitif*. Pero también a Marcos Dantas, Yves Dupuy, Andrea Fumagalli, Jean-Pierre Gilly, Jean-Louis Girard, Jean-Pierre Girard, Pascal Jollivet, Phillipe Moati, Sylvia Ostrowsky, Jean-luis Weissberg, Precisamente por sus colaboraciones en el libro. Y si asumimos el trabajo de los años posteriores también hay que incorporar a muchos de los nombres que colaboran con la Revista *Multitudes*, que ha sido un espacio privilegiado de debate de estas teorías. Me parece clave recordar a Christian Marazzi y recordar que hay vasos comunicantes con las propuestas de Hardt y Negri.

⁷⁴⁰ “Un simposio organizado conjuntamente por el CRISEA de Amiens y MATISSE-YSIS en 1999 condujo a una obra colectiva. Ver C. Azaïs, A. Corsani y P. Dieuaide, eds., *Hacia un capitalismo cognitivo*, l' Harmattan, 2001. Por otro lado, varios talleres sobre historia económica contemporánea organizan por C Vercellone de la Universidad de París 1 han permitido profundizar en el análisis del capitalismo contemporáneo desde varios puntos de vista, entre ellos del capitalismo cognitivo (los textos compilados por C.V. a publicarse bajo el título *¿el crepúsculo del capitalismo industrial?*, Ed La disputa, para fines del 2002). La revista *Multitudes* revistas dedica una sección a la 'nueva economía', por el que varias contribuciones están dedicadas al capitalismo cognitivo (Nº 2-2000). Finalmente, a nivel internacional, tenemos relaciones regulares con equipos de investigación italianos, particularmente con E. Rullani, de la Universidad de Venecia (ver entrevista en el número citado de *Multitudes*)”. CORSANI, Antonella; DIEUAIDE, Patrick; LAZZARATO, Maurizio. (et al). *Le capitalisme cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel. Un programme de recherche*, MATISSE, Maison des Sciences Economiques, Paris, 2001, p. 5. Archivo digital disponible en <http://matisse.univ-paris1.fr/capitalisme/>

⁷⁴¹ VVAA. *Vers un capitalisme cognitif*, pp. 10-11.

Como se ve, la intención no es sólo captar las transformaciones del trabajo, sino más bien considerar cuál es el papel del conocimiento en las nuevas formas del capitalismo. De este modo la doble captación aquí señalada trata por una parte sobre las habilidades cognitivas, incorporadas en el trabajo. Pero por otra parte se trata de intentar comprender el proceso general de una industria del conocimiento, las formas en que se administra la propiedad y la circulación del conocimiento y se le somete a lógicas de explotación. Hay que detenerse en que se trata de una forma histórica emergente y de una transformación. Moulrier Boutang llegará a presentar en 2007 el capitalismo cognitivo como “la nueva gran transformación”⁷⁴², emulando la célebre expresión de Polanyi. Pero ya desde el 2002 apunta en esta dirección: la relación entre conocimiento y economía remueve las relaciones tradicionales del capitalismo industrial.

La revolución de las TIC no es una simple transferencia instrumental. Los fundamentos del valor, el paradigma del trabajo son profundamente trastocados. Los modelos económicos de creación de valor nacidos en la matriz de la revolución industrial son incapaces de explicar la dinámica de cooperación social, trabajo inmaterial, invención e innovación. El documento presenta las principales hipótesis que permiten entender los cambios actuales como el surgimiento del capitalismo cognitivo y no simplemente una economía del conocimiento o información⁷⁴³

En este caso, queda claro que no se trata solamente de observar algo así como una industria especializada del conocimiento; sino de entender cómo el conocimiento transforma las relaciones de producción en su conjunto. Quiero destacar dos cosas. Primero que esto pone a la teoría del capitalismo cognitivo en la estela del trabajo de la escuela regulacionista⁷⁴⁴. Se trata de describir precisamente un nuevo *régimen de acumulación*. El capitalismo cognitivo queda caracterizado claramente como una categoría del posfordismo. Por otra parte, hay que considerarla como una categoría antagónica a las teorías de la sociedad de la información y del conocimiento⁷⁴⁵. En cualquier caso, esta teoría tiene

⁷⁴² Ver MOULIER-BOUTANG, Yann. *Le capitalisme cognitif. Le nouvelle grande transformation*. Editions Amsterdam, Paris, 2007.

⁷⁴³ MOULIER-BOUTANG, Yann. *Nouvelles frontières de l'économie politique du capitalisme cognitif*. Conferencia dictada en 2001 en Canadá. publicada en «*Revue éclartS*», 2002. Disponible en http://people.ffii.org/~rmages/swpat/YMB_14_12_02.pdf

⁷⁴⁴ “En este enfoque, partimos de una crítica de la economía política de las teorías de la economía basada en el conocimiento, entonces tomamos nota de la manera en que el desarrollo de la teoría del capitalismo cognitivo se adapta y desarrolla el programa de investigación de la escuela de regulación. Para hacer esto, definimos nuevas categorías intermedias que pueden conducir a una construcción teórica del tiempo histórico, teniendo en cuenta la evolución del papel del conocimiento en la dinámica del capitalismo”. VERCELLONE, Carlo. *La these du capitalisme cognitif : une mise en perspective historique et theorique*. En COLLETIS, Gabriel; PAULRÉ, Bernard. «Les nouveaux horizons du capitalisme. Pouvoir, valeur, temps». Economica, Paris, 2008. Versión del manuscrito del autor, p. 2. Disponible en <http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/40/18/80/PDF/VercelloneECONOMICA2008def.pdf>

⁷⁴⁵ El término ‘Sociedad de la Información’ es utilizado por primera vez en 1973 por el sociólogo norteamericano Daniel Bell, Ver BELL, Daniel, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza, Madrid, 1992. Sin embargo su utilización masiva comenzará en la década de los '90, ante el escenario de la masificación de Internet. Desde 1995, el término aparece en la agenda de reuniones del G7-G8. Desde ahí se extenderá su uso a los foros de la Comunidad Europea y la OCDE. Finalmente el término es adoptado por el gobierno de Estados Unidos, en el desarrollo de sus políticas públicas, por las agencias de las Naciones Unidas

comunicaciones claras con las ideas que ya he revisado sobre un 'trabajo inmaterial'; pero además hay un paso más general: este cambio en el régimen de acumulación está caracterizado por las transformaciones en las relaciones de capital-trabajo en la producción; y al mismo tiempo por las relaciones que no dependen directamente de la esfera del trabajo, como la gestión y distribución de la producción cognitiva.

En general hay que decir que se trata de posiciones colectivas aunque no del todo homogéneas, estas ideas se relacionan con las de trabajo inmaterial y con la idea de una producción biopolítica, pero sus vínculos son dinámicos, de manera que por ejemplo Negri ha tomado cierta distancia de estas posturas en *Common Wealth* y en cierto sentido también lo ha hecho Lazzarato, quien actualmente acentúa hablar de una *economía de la deuda*, como el elemento configurador principal del escenario económico posfordista. Lo mismo sucede con Andrea Fumagalli quien propone hablar de una bioeconomía, acercándose al planteamiento de Negri. Analizaré a continuación estos matices. Con todo, Moulier Boutang, Vercellone y Paulré parecen seguir más cercanos a esta idea de un capitalismo cognitivo como principal descriptor de un régimen de acumulación posfordista, incluso con posterioridad al año 2006.

5.3.3.3. Producción biopolítica.

Ya he tratado suficientemente en el tercer capítulo, la idea que sostienen Hardt y Negri sobre una producción biopolítica que reemplazaría a la producción concebida en términos exclusivamente materiales. Ahora quiero enlazar estas ideas con el recorrido intelectual que va desde el concepto de trabajo inmaterial a formular la posibilidad de una bioeconomía. Precisamente porque la idea de una 'producción biopolítica' es capital para entender cómo se asume el significado de *bíos* en este contexto. Me permito recordar algunos elementos que he expuesto a propósito: 1) La expresión 'producción biopolítica' es en sí misma confusa, aunque evidentemente quiere ser una aplicación del concepto foucaulteano; 2) al momento de explicar esta expresión Hardt y Negri acuden a Marx y consideran que este tipo de producción realiza *la subsunción real de la sociedad en el capital*; 3) este tipo de producción no implica sólo capacidades específicamente cognitivas, sino también elementos afectivos, relacionales o simbólicos; 4) hay que pensar entonces en la producción de la vida social en su conjunto y no sólo de mercancías en específico; 5) Esto equivale al desarrollo de la potencialidad antropogenética del capitalismo, es decir, a su capacidad de producir al hombre. Todos estos elementos están presentes

y por el grupo del Banco Mundial. Resulta decisivo que en 1998, el término sea adoptado por la Unión Internacional de Telecomunicaciones y la ONU, para designar las cumbres mundiales a realizarse los años 2003 y 2005. Con el nombramiento de estas cumbres como 'Cumbres mundiales de la Sociedad de la Información y el Conocimiento'. El término pasa a formar parte del léxico gestional mundializado. En el ámbito hispanoparlante Manuel Castells ha sido un activo propagador de esta terminología, en una versión especialmente higienizada en términos políticos.

desde *Imperio* a *Common Wealth*, como he mostrado, aunque con formulaciones diversas. Ahora quisiera detenerme en un punto específico planteado en *Common Wealth* y que ayuda a evidenciar el papel de esta producción biopolítica, en el recorrido intelectual más general del grupo Multitudes y en particular en la formulación de una idea de bioeconomía que recoge precisamente estos elementos y la noción de *bíos* subyacente. Me refiero a las modificaciones que Hardt y Negri plantean respecto a la composición técnica del trabajo y la composición orgánica del capital, como rasgo característico de la producción biopolítica⁷⁴⁶.

La composición técnica el trabajo según Hardt y Negri ha mutado considerablemente a través de tres características: el desarrollo de un trabajo inmaterial⁷⁴⁷, la feminización del trabajo y los flujos migratorios⁷⁴⁸. Llamo la atención sobre lo segundo:

La segunda tendencia principal de la composición técnica del trabajo es la llamada feminización del trabajo, que por regla general hace referencia a tres cambios relativamente separados. En primer lugar, cuantitativamente, indica el rápido aumento en la proporción de mujeres en el mercado del trabajo asalariado en las últimas dos o tres décadas en partes del mundo tanto dominantes como subordinadas. En segundo lugar, la feminización del trabajo señala un cambio cualitativo de la jornada de trabajo y por ende la «flexibilidad» del trabajo para las mujeres tanto como para los hombres. ...los países dominantes. En tercer lugar, la feminización del trabajo indica cómo las cualidades que tradicionalmente han estado asociadas al «trabajo de las mujeres», tales como las tareas afectivas emocionales y relacionales, están volviéndose cada vez más centrales en todos los sectores del trabajo, aunque de formas diferentes en distintas partes del mundo⁷⁴⁹.

Debo decir en primer lugar, que nada hace pensar que esta sea una enumeración exhaustiva, o que no haya otros rasgos susceptibles de incorporar en esta descripción⁷⁵⁰. Ahora bien, sobre todo el último rasgo descrito como *feminización del trabajo* ayuda a mostrar que el tipo de transformación de la que Hardt y Negri hablan no puede considerarse sólo *cognitiva*. Las transformaciones del trabajo entonces

⁷⁴⁶ “La producción capitalista está tornándose biopolítica. Antes de empezar a inventar nuevas herramientas para esta nueva situación, hemos de volver al método de Marx para comprender el estado actual de la vida económica: investigar la composición del capital, lo que implica distinguir la proporción y el papel de la fuerza de trabajo y del capital constante en los procesos de producción contemporáneos”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 145.

⁷⁴⁷ “Tres tendencias principales destacadas por los estudiosos de la economía política nos ofrecen una buena primera aproximación a las transformaciones actuales que está sufriendo el trabajo en muchas partes del mundo. En primer lugar, está la tendencia a la hegemonía o la preponderancia de la producción inmaterial en los procesos de valorización capitalista...” HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 145.

⁷⁴⁸ “La tercera tendencia principal de la composición técnica del trabajo es el resultado de nuevas pautas de migración y de procesos de mezcla social y racial”. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 148.

⁷⁴⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 147.

⁷⁵⁰ También hay que decir, que *Common wealth* es bastante más denso teóricamente que los dos textos anteriores de Hardt y Negri; pues incorporan más claramente el léxico de las tradiciones de pensamiento feminista, los estudios subalternos, la teoría de la dependencia y alude también a los estudios de la gubernamentalidad, entre otras fuentes importantes y diversas. Este tipo de referencias tampoco están presentes en las formulaciones del grupo Multitudes que aquí se han revisado sobre el trabajo inmaterial y sobre el capitalismo cognitivo.

deben ser comprendidas en un abanico mayor de diagnósticos que los que se han realizado en las teorías del trabajo inmaterial y del trabajo cognitivo. Por supuesto que puede discutirse si esto debe designarse como feminización, o de otro modo; pero lo que aquí me importa resaltar es que esta nueva composición, que en su conjunto Hardt y Negri consideran una composición biopolítica, integra en realidad más elementos que los que había planteado la teoría del capitalismo cognitivo. *“Por más que los productos sean inmateriales, el acto de producir sigue siendo tan corpóreo como intelectual. Lo que es común a estas diferentes formas de trabajo, una vez que abstraemos sus diferencias concretas, queda expresado de la mejor manera por su carácter biopolítico”*⁷⁵¹. El punto no es sólo informacional o intelectual; sino que apela a una transformación más completa, en cierto sentido se puede decir que toda la vida del ser humano se incorpora al trabajo. Habría entonces un trabajo biopolítico y una producción biopolítica, porque está en juego la totalidad de la vida en el trabajo y el resultado de la producción es también la vida.

...como señala Christian Marazzi, la transición actual en la producción capitalista apunta a un «modelo antropogenético», con otras palabras, a un giro biopolítico de la economía. Los seres vivos como capital fijo están en el centro de esta transformación, y la producción de formas de vida está tornándose en la base del valor añadido⁷⁵².

De este modo mucho más que hablar de un capitalismo cognitivo, cabe hablar de una economía biopolítica, de un trabajo biopolítico, de una producción biopolítica.

Quisiera detenerme ahora en el segundo análisis, al que Hardt y Negri se refieren como *composición orgánica del Capital*⁷⁵³. Lo primero radica en que la relación entre capital constante y capital variable deja de ser orgánica y el capital variable, la fuerza de trabajo biopolítica se vuelve cada vez más autónoma y menos dependiente de la capacidad organizativa del capitalista⁷⁵⁴. Por esta razón la composición del capital, el haz de relaciones entre capital constante, organización, mando y fuerza de trabajo se muestran

⁷⁵¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 146.

⁷⁵² HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 146.

⁷⁵³ *“Pasamos ahora a la «composición orgánica», que consiste en la relación entre capital variable y capital constante o, expresándolo en términos que sugieren la metáfora «orgánica» de Marx, entre trabajo vivo y trabajo muerto (en forma de máquinas, dinero, materias primas y mercancías)”*. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 151.

⁷⁵⁴ *“En el contexto biopolítico, podría decirse que el capital subsume no sólo el trabajo sino a la sociedad en su conjunto o, en realidad, la vida social misma, puesto que la vida es tanto lo que se pone a trabajar en la producción biopolítica como lo que es producido. Sin embargo, esta relación entre capital y vida social productiva ya no es orgánica en el sentido en que Marx entendía ese término, porque el capital es cada vez más externo y desempeña un papel cada vez menos funcional en el proceso productivo. Antes que un órgano que funciona dentro del cuerpo capitalista, la fuerza de trabajo biopolítica está tornándose cada vez más autónoma, mientras que el capital se limita a gravitar sobre ella de forma parasitaria con sus regímenes disciplinarios, sus aparatos de captura, sus mecanismos de expropiación, sus redes financieras, etc.”*. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 155-156.

cada vez más como una relación social abierta, es decir que ya no depende de tener una relación orgánica del capital, y por lo tanto queda por determinar su destino.

En el contexto de la producción biopolítica hemos descubierto que el capital ha de ser entendido no sólo como una relación social, sino como una relación social abierta. Anteriormente, el capital reunía en su seno la fuerza de trabajo y el poder de mando sobre el trabajo o, en lenguaje marxiano, era capaz de construir una composición orgánica del capital variable (la mano de obra asalariada) y el capital constante. Pero hoy hay una ruptura creciente dentro de la composición orgánica del capital, una descomposición progresiva del capital, en la que el capital variable (y sobre todo la fuerza de trabajo biopolítica) está separándose del capital constante con sus fuerzas políticas de poder de mando y control. El trabajo biopolítico tiende a generar sus propias formas de cooperación social y a producir valor autónomamente. De hecho, cuanto más autónoma es la organización social de la producción biopolítica, más productiva es. De esta suerte, el capital tiene cada vez más dificultades para crear un ciclo coherente de producción y sintetizar o subsumir la fuerza de trabajo en un proceso de creación de valor. Tal vez ni siquiera deberíamos seguir usando el término «capital variable» para hacer referencia a esta fuerza de trabajo, toda vez que su relación productiva con el capital constante es cada vez más tenue⁷⁵⁵.

Como se ve, las dos dimensiones están íntimamente relacionadas, por una parte el trabajo va mutando en su composición técnica; pero además en su funcionalidad respecto al capital; de modo que, a juicio de Hardt y Negri, puede considerarse una autonomía progresiva que redunde en procesos de cooperación, de modo que 'el mando' o la función de organización del capitalista se hace cada vez más incómoda para este modo de producción. Así, la relación con el capital constante se vuelve tenue, y la organización de la producción se autonomiza. Es evidente que se trata de un diagnóstico positivo de estas transformaciones, es decir, una economía y una producción biopolítica no son sólo una recomposición del capital; sino que albergan al mismo tiempo la posibilidad de que la producción se autonomice y se auto-organice a través de la cooperación. A la vez, se trata de procesos relacionados, si la recomposición técnica del trabajo ha sido estimulada e iniciada como una recomposición necesaria para el capital, o -digamos derechamente- si del trabajo fordista al modo de producción posfordista hay un paso producido y buscado por el sistema de mando capitalista, en esa recomposición hay también efectos que tal sistema no busca ni puede manejar del todo.

En lo anterior se muestra un rasgo permanente que para Hardt y Negri tienen las formas sociales biopolíticas: su bivalencia. Pero esto tiene algunas dificultades. Recordemos que Hardt y Negri han propuesto distinguir entre biopoder y biopolítica. Es decir, entre las formas en que el poder quiere imponerse a la vida a través de tecnologías de poder específicas, en el primer caso; y en el segundo, las posibilidades de resistencia y de organización de la vida respecto a tales tecnologías. Me he mostrado cauteloso con esta distinción, desde un comienzo, pues no veo las sugerencias que Hardt y Negri ven en

⁷⁵⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth*, p. 163.

Foucault al respecto. Aunque también he dicho que desde el punto de vista político se trata de un principio necesario de sostener, a riesgo de terminar describiendo un poder inexpugnable. Ahora bien, esta bivalencia genera dificultades a la hora de hablar de una producción biopolítica; pues si acordamos hablar de 'biopolítica' –como Hardt y Negri proponen– para designar el reverso positivo, las potencias de resistencia y de organización; entonces no es posible hablar de una producción biopolítica actual sino de una posible producción biopolítica futura, observable actualmente en sus potencias, más que realizada. Pues aunque se mire con buenos ojos las potencialidades de la composición actual del trabajo; ésta sigue sometida a la organización del capital constante, que sigue bajo el régimen de propiedad. Entonces hablar de una producción biopolítica anula la propia distinción que han hecho antes entre biopoder y biopolítica. Quizás se podría hablar de una economía del *bíos*, que puede llevarse a cabo a través de las tecnologías del biopoder capitalista, y que al mismo tiempo alberga la contradicción de esas mismas tecnologías y promete una economía biopolítica. De este modo, encontraríamos dos formas del *bíos* o dos sentidos del *bíos* que se contraefectúan, siempre como biopoder y como biopolítica, también en términos económicos. No es la forma en que yo lo veo, pero me parece que sería una manera de resolver este nudo conceptual que a mi juicio atan Hardt y Negri al hablar de una producción biopolítica. También es el mismo nudo que intenta desatar el concepto de *bioeconomía*, en el que ha trabajado Andrea Fumagalli y otros a partir del 2006. Según mi perspectiva hay que mirar estas ideas en forma relacionada, lo que permite a Fumagalli hablar de bioeconomía es precisamente la idea de *Bíos* que Hardt y Negri han desarrollado en su trilogía, es decir, *Bíos* como formas de vida y totalidad de la vida social. Antes de pasar al análisis del concepto de bioeconomía, es necesario decir que, a pesar de que me incomoda la expresión 'producción biopolítica' por su ambigüedad, el análisis de Hardt y Negri me parece clave respecto a las mutaciones de la composición técnica del trabajo, y también un paso importante respecto a la noción de 'trabajo inmaterial' que tiene múltiples debilidades. También me parecen importantes las nuevas relaciones que sugieren entre producción y reproducción, y que retomaré más adelante. En tercer lugar, creo que esto también ayuda a despejar las falencias de la teoría de un 'capitalismo cognitivo', en la medida que muestra que los cambios en la composición técnica del trabajo, no permiten concluir por sí solos una mutación general del capitalismo, al integrar el análisis de la composición orgánica del capital como correlato de una composición técnica del trabajo. En este sentido amplían la interpretación de la escuela regulacionista. De todos modos me parece inadecuado hablar de una *producción biopolítica*, aun cuando algunos de los elementos que describen Hardt y Negri aporten en un análisis económico de los mecanismos del biopoder. En este sentido, más adelante propondré la financiarización del ciclo vital precisamente como una nueva relación social y como una estrategia económica del biopoder en el contexto neoliberal, pero desde una perspectiva bastante distinta, no como una de las formas de la producción biopolítica, sino como un mecanismo económico del biopoder que no necesariamente nos debe hacer concluir una mutación general del capitalismo o de la producción. De este modo, lo que está

en juego en estos diagnósticos sería lo siguiente. 1) Un desborde de la racionalidad económica del capital al conjunto de la vida social. 2) La producción de nuevas formas de vida de los sujetos dominadas por esta lógica económica transformada en lógica vital. 3) La reactivación de las potencias creativas del capitalismo que coloniza estos nuevos dominios y los transforma en mercados. A Estos tres puntos suscribo e intentaré desarrollarlos. Ahora bien el concepto de producción biopolítica de Negri implicaría también lo contrario, es decir, que al menos es posible teorizar, no sólo que el capital se apropia de las formas de vida; sino que las formas de vida no puede ser apresadas completamente por el capital y en ese juego, son las nuevas formas de vida las que inundan la producción económica y las estructuras del capital. Esto último puede ser una convicción necesaria de sostener políticamente, pero no un elemento claramente observable desde el punto de vista de las actuales organizaciones económicas.

5.3.3.4. Bioeconomía.

Maurizio Lazzarato el año 2005 escribió una reseña crítica de los dos últimos cursos publicados de Foucault en ese momento. Se trata de *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la Biopolítica*, dos cursos que en la presente investigación tienen suma importancia, por la manera que reconfiguran el discurso de Foucault sobre el biopoder y permiten interrogar a los discursos posteriores. Esta reseña crítica fue titulada por Lazzarato como *Biopolítica/Bioeconomía*. El título es sugerente pues precisamente la biopolítica presentada aquí por Foucault se desarrolla a través de la economía política en cuanto gobierno de la población, y en este sentido como una bioeconomía. Si bien Foucault utiliza la expresión de manera accesoria -y tan sólo en una ocasión- para ejemplificar las críticas de Marx a Malthus, la hipótesis de Lazzarato resulta correcta. Precisamente una biopolítica puede identificarse con una bioeconomía, o una economía política en cuanto gobierno de la población. Me parece que esta lectura de Lazzarato da pie a las propuestas posteriores de Fumagalli en 2007, en su libro *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, que reconcilia la idea una bioeconomía con las propuestas de Hardt y Negri de una producción biopolítica y también la teoría del capitalismo cognitivo. De modo que el biocapitalismo reúne las condiciones del trabajo cognitivo y una bioeconomía.

Los mercados financieros son hoy el corazón pulsante del capitalismo. Y lo son más cuanto más se basen los procesos de acumulación y de valorización capitalista sobre la explotación del conocimiento y de la vida. Éste es el tema del presente libro, proporcionar algunos instrumentos para tratar de comprender el nuevo paradigma de producción y de mercado, que llamamos capitalismo cognitivo y bioeconomía (en una palabra bio-capitalismo)⁷⁵⁶

Se trata de una apuesta interesante y audaz por parte de Fumagalli, si bien señala que entregará 'algunas herramientas', es decir, no pretende una descripción total, pero también señala dos dominios amplios el

⁷⁵⁶ FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2010, p. 19.

conocimiento y la vida. Fuera de señalar que existe un nuevo paradigma, precisamente el bio-capitalismo. Caracteriza además, esto como bioeconomía y capitalismo cognitivo, al mismo tiempo, reconciliando de este modo la teoría del capitalismo cognitivo y la propuesta de Hardt y Negri de una producción biopolítica. Parece una empresa compleja, y sin embargo se trata de una jugada que puede anticiparse desde *Imperio* de Hardt y Negri, pues si bien, en tal libro, estos autores no hablan de un bio-capitalismo, describen un modo de producción que en ese contexto llaman producción biopolítica. Propongo que hay que leer a Fumagalli en conexión con estos análisis de *Imperio*. Si se me concede esta opción de lectura, entonces, resulta más contundente la fórmula de Fumagalli, en primer lugar porque la fórmula 'producción biopolítica' es confusa, y en segundo lugar, porque si se ha caracterizado esto como producción de la vida social en su conjunto, o de las formas de vida –bíos- y como subsunción real de la sociedad en el capital; entonces evidentemente la idea de una bioeconomía o de un biocapitalismo, productor de formas de vida, viene a coronar el planteamiento. Trataré entonces de mostrar los vínculos que legitiman esta lectura.

En primer lugar, el concepto de bioeconomía trata de una transformación del capitalismo en un nuevo régimen de acumulación⁷⁵⁷. En segundo lugar, a la base de esta transformación está la incorporación de las habilidades cognitivas⁷⁵⁸. Es necesario entender este paso como un proceso que va desde el modelo fordista a un nuevo modelo. Aunque también es necesario comprender que en este paso hay continuidad y discontinuidad, pues se mantiene el esquema del capital⁷⁵⁹. Por otra parte, Fumagalli hace expresa la relación de este concepto de bioeconomía con los trabajos de Foucault y de Deleuze⁷⁶⁰, lo que también es una clave del trabajo de Hardt y Negri. E incluso considera que el concepto de bioeconomía puede ser concebido como un concepto espejo del de biopolítica.

⁷⁵⁷ "Al mismo tiempo, ha perdido relevancia el mecanismo de gobernanza socio-económica, basado en el individualismo propietario y la ideología neoliberal que habían caracterizado el paso del capitalismo industrial-fordista al capitalismo cognitivo bioeconómico". FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 20.

⁷⁵⁸ "El trabajo cognitivo no es una nueva concepción del trabajo. Siempre ha existido con diferentes definiciones según el paradigma de acumulación vigente. Lo que queremos subrayar es que en la era del capitalismo cognitivo, el trabajo cognitivo representa la tendencia hegemónica en la definición del «trabajo vivo»". FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 195.

⁷⁵⁹ "La tesis que queremos sostener es que la actual fase económica puede ser definida con la locución capitalismo cognitivo, locución esencial a la hora de captar la continuidad, y al mismo tiempo la discontinuidad en relación con el régimen de acumulación precedente. Continuidad, porque nos movemos siempre en el cauce de las relaciones económicas capitalistas, al menos tal y como esencialmente se han venido manteniendo desde la primera revolución industrial; discontinuidad, porque la naturaleza del proceso de acumulación pasa de la producción material a la producción inmaterial de conocimiento" FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 25.

⁷⁶⁰ "En este análisis, resulta imprescindible la referencia al pensamiento filosófico francés, desde Foucault a Deleuze". FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 28.

Este libro analiza la transformación de las relaciones económicas industriales fordistas en relaciones económicas que tienen como objeto de intercambio, acumulación y valorización las facultades vitales de los seres humanos: el objeto último de estudio es, por lo tanto, la *bioeconomía*, entendida en el campo de las ciencias económicas como concepto espejo al de *biopolítica*.⁷⁶¹

Lo que estaría en juego entonces, son las fuerzas vitales, en tanto objeto económico. Es prometedora la enumeración *intercambio, acumulación y valorización*; pues implica una descripción bastante completa de estas fuerzas vitales en el orden económico. Ahora bien, Fumagalli en la primera parte del libro describe una serie de procesos precisamente de intercambio, acumulación y valorización, pero están centrados en la nueva recomposición de lo cognitivo⁷⁶², de modo que pueden ser considerados biopolíticos, en la medida que se acepte primeramente que capitalismo cognitivo y biocapitalismo son idénticos. En algún punto al tratar la financiarización de los mercados se detiene en lo que llama la ‘revolución silenciosa’ de los fondos de pensiones norteamericanos. Pero en vez de tratar la especificidad biopolítica de estas medidas, las presenta como conjunto con la informatización bursátil y otros fenómenos similares⁷⁶³. En definitiva opera un proceso de sinonimia permanente entre capitalismo cognitivo y bioeconomía. Pero evidentemente esto es una convicción previa, mucho más que algo que se desprende del argumento. En realidad lo que se sostiene es que el capitalismo es en sí mismo biopolítico.

La economía capitalista es una economía monetaria de producción, no una economía de intercambio. Con esta afirmación se intenta reforzar la supremacía de la actividad de producción/acumulación sobre la de intercambio/realización. El motor de la actividad de producción es la actividad de inversión (...) La posibilidad de inversión es una forma de biopoder desde el mismo momento en que de tal acto depende el modo y la forma de la prestación laboral. De hecho, la inversión no sólo otorga un poder sobre las mercancías, ofreciendo la posibilidad de decidir cómo producirlas, a qué precio y en qué cantidad sino que es sobre todo un dispositivo de control, directo o indirecto —según las características tecnológicas— del trabajo humano vivo, y por lo tanto del cuerpo y de la mente de los individuos⁷⁶⁴.

Se trata de un argumento que comparto: el capitalismo tiene una relación intrínseca con el biopoder, en primer lugar por la relación con el *trabajo vivo*. No obstante es un argumento muy general, sobretudo porque desde esta perspectiva todo capitalismo es una bioeconomía. ¿Cuál es la especificidad

⁷⁶¹ FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 26.

⁷⁶² Por ejemplo caracterización de la flexibilidad del capitalismo cognitivo, p. 84ss; El giro lingüístico en las finanzas, pp. 86ss; la condición de la propiedad intelectual pp. 109ss; la disolución del tiempo de trabajo y de no-trabajo en las actividades inmateriales pp. 127ss. Se trata solo de algunos ejemplos que muestra el desarrollo general del planteamiento. En realidad actualizan y desarrollan lo que ya se ha dicho aquí del capitalismo cognitivo. Para todos estos ejemplos ver respectivamente FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, pp. 84ss; 86ss; 109ss; 127ss.

⁷⁶³ “Resumamos, crisis fiscal del Estado, expropiación de las rentas del trabajo y del ahorro a través del desarrollo de los fondos de pensiones privados y de los fondos de inversión, aumento del volumen de los intercambios gracias a la informatización del mercado bursátil y del incremento de la velocidad de circulación de la moneda” FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 58.

⁷⁶⁴ FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. p. 31.

bioeconómica de capitalismo cognitivo entonces? En esta línea Fumagalli ensaya varios argumentos, con todo no parece consciente de la necesidad de justificar la sinonimia que ha presentado, e incluso de mostrar la especificidad bioeconómica de este capitalismo cognitivo. La producción biopolítica, e incluso un cuerpo biopolítico colectivo quedan descritos a partir de la producción corporal de los afectos e imaginarios.

Más aún, no es casualidad, efectivamente, que la productividad de los cuerpos y el valor de los afectos sean absolutamente centrales en este contexto y que se manifiesten en los tres principales aspectos del trabajo inmaterial en el capitalismo cognitivo: el trabajo de comunicación en la producción industrial, cada vez más conectado a la red de información; el trabajo de interacción del análisis simbólico y de la resolución de problemas; y el trabajo de producción y manipulación de los afectos y de los imaginarios. Este tercer aspecto, con su focalización en la productividad de lo corporal y de lo somático, es un elemento extremadamente importante de las actuales redes de producción biopolítica. Precisamente, al afrontar coherentemente las diferentes características que definen el contexto biopolítico, descrito hasta ahora, y al reconducirlas a la ontología de la producción, podemos identificar la nueva figura del cuerpo biopolítico colectivo⁷⁶⁵.

Convengamos que los afectos e imaginarios no son propiamente cognitivos, aunque quizás pueda hablarse de habilidades o condiciones inmateriales a este respecto como lo hace Fumagalli, convengamos también que efectivamente los afectos y los imaginarios tienen una relación directa con los cuerpos; pero parece un procedimiento inadecuado centrar la condición biopolítica en una dimensión 'inmaterial'. A continuación El texto presenta una intuición de gran interés *"En el capitalismo cognitivo el ser vivo contiene en su seno ambas funciones: capital humano y capital variable; esto es, los instrumentos que son producto del trabajo pasado y el trabajo vivo presente: el bios"*⁷⁶⁶. Aunque Fumagalli no desarrolla mucho más esta idea, hay aquí un elemento de máxima importancia, el *bíos*, las formas de vida incluyen actualmente -en sus propios cuerpos- algunas de las condiciones de la recomposición del capital, capital humano y capital variable dice aquí Fumagalli, aquí esto podría ampliarse, contiene la fuerza de trabajo, los cuerpos y las capacidades de organización del trabajo como una sola expresión, como una forma de vida.

El concepto de *bioeconomía* así enunciado, funciona con una idea de *bíos* más amplia que la de las lecturas exclusivamente biologizantes y esto es una ventaja. No obstante, hay que reconocer la tensión permanente -en cierto sentido ya presente en Foucault- entre *Bíos* entendido como 'formas de vida' y *Bíos*, entendido biológicamente, en su matiz biomédico, o como nuda vida. La bioeconomía sería la economía de este nuevo modo de producción de la vida social, el capitalismo como subsunción real de la sociedad en el capital.

⁷⁶⁵ FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 264.

⁷⁶⁶ FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 266

La postura anterior hace sentido con la idea foucaultiana, y sin embargo presenta también inconvenientes que pueden complejizar aún más el asunto. El uso de este concepto como descriptor exhaustivo de un modo específico de producción y acumulación capitalista lo pone en riesgo. Pues no está tan claro que haya un cambio en el modelo de producción o de acumulación capitalista; y así, al situar de manera específica la idea de *bíos*, de biopolítica y de bioeconomía, como descriptores de esta transformación, el concepto queda secuestrado en el diagnóstico; de manera que si el diagnóstico resulta incorrecto, el concepto queda inutilizable. O dicho de otro modo, si adherimos a la idea de que podemos definir el nuevo capitalismo como una bioeconomía entendida en tanto proceso completamente nuevo de las formas de producción y acumulación, en cierto sentido dejamos la idea de *bíos* y de biopolítica asentada sobre esta forma restringida. Y como he propuesto, al menos hasta donde alcanzo a ver, puede realizarse un análisis biopolítico de los procesos económicos, en cualquiera de los escenarios, es decir, ya sea que se cumplan los vaticinios del posfordismo, y efectivamente esté comenzando un proceso de acumulación capitalista completamente distinto al del capitalismo industrial; o que resulten correctos los augurios del comienzo de un nuevo siglo largo, y esta etapa de acumulación financiera sea sólo el otoño de la hegemonía económica norteamericana -del largo siglo veinte- ya sea que le siga un equilibrio internacional o una nueva hegemonía China; o incluso si fuese cierto lo que piensan los partidarios de que las transformaciones son meramente capilares y la expansión financiera es una fase más del monopolismo financiero imperialista.

En particular, no veo que el análisis de los mecanismos a través de los cuales los sistemas de financiarización rearticulan el ciclo vital de los sujetos deba entenderse necesariamente como un nuevo modelo de producción capitalista bioeconómica. En tal sentido, me parece que el término *bíos* en el contexto teórico del grupo de multitudes tiene una aspiración demasiado alta, con la que no me siento cómodo. En cierto sentido, el vocablo *bíos* sirve de comodín para nombrar 'el todo' de unas nuevas formas económicas y sociales muy difíciles de describir, pero precisamente porque puede nombrar ese todo, no queda disponible para el análisis de unos ciertos fenómenos específicos. Hay que tomar en cuenta, como he dicho, que la idea de *bíos* incluso en Foucault, alberga una tensión que en un polo tiene al análisis de las condiciones biológicas y en otro a la concepción de las formas de vida, a los cuerpos y a las subjetividades. Prefiero en este sentido reservar el concepto de *bíos* para el análisis de *aquella zona donde las formas de vida de los sujetos son construidas a partir de las condiciones biológicas de los individuos, de las poblaciones o de la especie, ya sea través de la gestión médica o de los mecanismos económicos*. Es posible pensar que esa zona constituye hoy el conjunto de la realidad social, creo que esta es precisamente la visión de Hardt y Negri, y que comparte Fumagalli; pero no me siento muy inclinado a esta idea. Esto no quiere decir abandonar el análisis económico. No hay que confundir lo que acabo de plantear, con una inclinación por el enfoque biomédico o por las interpretaciones biologizantes,

me parece haber mostrado en el segundo capítulo que los análisis de Foucault desde el comienzo fueron análisis orientados a la gestión y a las prácticas de gobierno y además en el contexto del capitalismo. En definitiva, quiero expresar mi cautela respecto a comenzar a hablar de una bioeconomía como un régimen particular de acumulación, aun cuando me parece que es fundamental vincular el análisis económico con las últimas perspectivas de Foucault sobre el biopoder. En cualquier caso lo que aquí presento como análisis del ciclo vital financiarizado, puede leerse en dialogo crítico con los trabajo que acabo de reseñar; pero se trata de un gesto teórico muy distinto.

5.4. DOS DIÁLOGOS SOBRE BIOPOLÍTICA Y ECONOMÍA.

Entre los investigadores que han intentado abordar el problema del biopoder en el contexto neoliberal, enfocándose en análisis económicos, vale la pena destacar los trabajos de Nikolas Rose y de Maurizio Lazzarato. Se trata de dos pensadores que trabajan a partir de suposiciones teóricas muy distintas, pero que convergen en ciertas convicciones a partir de la propuesta foucaultea. Sus análisis además pueden ser asumidos de manera complementaria con lo que plantearé a continuación. Por una parte Rose, ha sido parte de los *Studies in governmentality*, que a partir de 1978 comenzaron a integrar algunas de las propuestas de *Seguridad, Territorio, Población*. Rose particularmente se muestra más activo a partir de 1990, dirigiendo la *red de Análisis del Presente*, y posteriormente coordinando el grupo *Bíos*. Me interesa particularmente esta última etapa de trabajo, en la que propone una *economía política de la vitalidad*, que analiza el desarrollo de los mercados médicos y farmacéuticos, particularmente a partir de lo que llama una *biopolítica molecular*, que presta atención a los desarrollos posibles a partir del nuevo saber genético. Por otra parte Lazzarato ha trabajado con influencias del operaísmo italiano y se ha interesado tempranamente en el concepto de biopoder, se integra también a lo que he llamado el grupo Multitudes, y forma parte del grupo Matysse-Ysys, sobre el capitalismo cognitivo. De todos modos, su cercanía al trabajo foucaulteano es mayor que la cercanía general del grupo e incluso, me parece más completa que la que han mostrado Hardt y Negri en su trilogía. Aquí me interesan sobre todo sus dos últimos trabajos *El gobierno de la desigualdad* y *La fábrica del hombre endeudado*, particularmente el último en el que hay una concepción de un *homo œconomicus* particular, el hombre endeudado, que surge como proyección de las propuestas de Foucault sobre el neoliberalismo. A partir de esto Lazzarato propone entender la recomposición económica actual como una economía de la deuda, y con ello permite reelaborar los diagnósticos sobre la financiarización y sobre la creación de relaciones sociales en torno a la deuda. Estas dos perspectivas de análisis, la de Rose y la de Lazzarato, se relacionan íntimamente con mi análisis del ciclo vital financiarizado, como relación social emergente de carácter económico y biopolítico al mismo tiempo. Ambas propuestas además, pueden comprenderse como el inicio de una etapa distinta en la recepción de los trabajos de Foucault sobre el biopoder y consecuentemente en la generación de propuestas de análisis biopolíticos de la actualidad; pues están realizadas teniendo a la vista el itinerario completo de los cursos del Colegio de Francia, privilegio que no gozaron las propuestas de Agamben, Esposito, Hardt y Negri, que he revisado en el tercer capítulo. Por tal razón a continuación revisaré

algunos de sus principales argumentos, y al mismo tiempo iré señalando algunas distancias específicas, que me ayudan tanto a deslindar mi perspectiva, como a establecer las coincidencias analíticas que hay en juego.

5.4.1. La economía política de la vitalidad.

Hacia el final de la década de 1970 algunos de los participantes de los cursos del Colegio de Francia habían prestado atención a ciertos tópicos asociados al problema del biopoder. Es particularmente relevante la noción de *gubernamentalidad*, que Foucault está explicando en estos cursos y que enfatiza en *Seguridad, Territorio, Población*. Dos intelectuales italianos, Pasquale Pasquino y Giovanna Procacci, que participan en este curso publicarán ese mismo año 1978, cada cual un artículo⁷⁶⁷, en la revista inglesa *Ideology and Consciensusness*. Se trata de un hito muy importante, que junto a las traducciones de Collin Gordon, serán fundamentales en el ámbito inglés⁷⁶⁸. Hay que recordar que el año anterior, 1977, *Vigilar y Castigar* había sido traducido a este idioma. En 1979 podemos observar el hito más importante de esta línea de trabajo con la traducción al inglés de la famosa clase del 1 de febrero de 1978, de *Seguridad, Territorio, Población*, bajo el título de *La gubernamentalidad*. Nuevamente la revista *Ideología y consciencia* es la plataforma en que aparecerá esta traducción a cargo de Rossi Braidoti. Aunque respecto a las nociones de *biopoder* y *biopolítica*, Ian Hacking parece ser el primero que se detiene en ellas explícitamente, en un artículo de 1981, nuevamente en *Ideología y Consciencia*⁷⁶⁹. Algunas ideas similares, había tratado en 1980 en una conferencia en la Universidad de California, publicada en 1982⁷⁷⁰. En ambos artículos el biopoder aparece vinculado con el problema de la gubernamentalidad e incluso en específico del neoliberalismo, tal como Foucault propuso en 1979 En *El Nacimiento de la biopolítica*. Asunto que retomará Gordon en 1991⁷⁷¹. Este artículo, leído a la distancia aparece como una introducción magistral al problema del biopoder en el contexto neoliberal, a pesar de que los cursos de Foucault no serán publicados de manera completa sino hasta muchos años después. El artículo de Burchel también asume esta perspectiva, pero además relaciona el problema con las conferencias de Río de Janeiro dictadas por Foucault en 1973 y traducidas al inglés en 1976⁷⁷². Como se

⁷⁶⁷ Ver PASQUINO, Pasquale. *Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital – Police and the State of Prosperity*. En BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». Chicago Press, Chicago, 1991. pp. 105-118. PROCACCI, Giovanna. *Social Economy and the Government of Poverty*. En BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*». pp. 151-168.

⁷⁶⁸ Ver FOUCAULT, Michel; GORDON, Collin (editor). *Power/knowledge*. Harvard, 1980.

⁷⁶⁹ Ver HACKING, Ian. *How should we do the history of statistics?* En BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*», pp. 181-195

⁷⁷⁰ Ver HACKING, Ian. *Biopower and avalanche of numbers*. En «*Humanities in Society*», 5, 1982, pp. 279-295.

⁷⁷¹ Ver GORDON, Collin. *Governmental rationality: an introduction*. BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*», pp. 1-51.

⁷⁷² Ver, BURCHEL Graham. *Peculiar interests: civil society and governing 'the system of natural liberty'*. En BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «*Foucault Effect. Studies in governmentality*», pp.

ve, al menos en inglés, en 1991 ya se había formado una masa teórica lo suficientemente robusta como para plantear con claridad el esquema general, a pesar de no disponer de manera completa de los cursos del Colegio de Francia. También hay que destacar que aun cuando la categoría clave en estos estudios es la de gubernamentalidad, las categorías de biopoder y de biopolítica entran en circulación, pero con un rol algo marginal. Rose en un artículo del 2006, describe de manera muy completa las distintas implementaciones y líneas de trabajo que los estudios de gubernamentalidad tuvieron a partir de la década de 1980, y particularmente a través de la Red de historia del presente⁷⁷³.

En esta línea de interpretación hay que situar a Rose, el propio Rose opina que aquí se ha enfatizado especialmente el aspecto procedimental o metodológico al hablar de gubernamentalidad. Es decir, se trata de abandonar la perspectiva según la cual el poder proviene del Estado y se realiza de manera unidireccional sobre los individuos. Perspectiva que por una parte sigue reproduciendo la lógica binaria Individuo-Estado propia de las jurídicas liberales, y por otra parte, lo que Foucault llamaba la hipótesis de la represión⁷⁷⁴. Abandonar tal perspectiva implica comenzar a pensar el poder político y su capacidad de coacción sobre los sujetos individuales y colectivos de manera desconcentrada en nuevas formas de institucionalidad, a través de estrategias no necesariamente coordinadas, y especialmente, fuera del Estado como centro único del poder. En esta línea los estudios de gubernamentalidad han sido especialmente fecundos en trabajos aplicados en diversos campos de las ciencias sociales, Rose caracteriza esta condición del siguiente modo.

No deberíamos tener la intención de extraer un método de los múltiples estudios sobre el gobierno, sino más bien identificar un cierto *ethos* de investigación, una manera de hacer preguntas, no poner en el centro de la mira el *por qué* sino el *cómo* pudieron suceder ciertas cosas, y la diferencia que eso hace en relación a lo que había sucedido antes⁷⁷⁵.

Ahora bien la aplicación procedimental de estos estudios tiene la ventaja que se mantiene muy directamente relacionada con las perspectivas de Foucault; incluso puede concebirse que se trata del mismo tipo de estudios que Foucault enfatiza en *Seguridad, Territorio, Población*, es decir con acento en

119-150. Esto después lo recogerá Esposito en *Bíos* desde la perspectiva léxica; aunque me parece que en esto hay que profundizar la perspectiva propuesta por Burchell. Pues no sólo se trata de la inauguración léxica; sino del momento de formación de un problema, como le he planteado aquí.

⁷⁷³ Ver O'MALLEY, Pat, ROSE, Nikolas; VALVERDE, Mariana. *Governmentality*. En «Annual Review of Law and Social Science» volume 6, 2006, pp. 83-104. La traducción castellana puede obtenerse como *Gubernamentalidad*. En «Astrolabio». n°8, 2012, pp. 113-152.

⁷⁷⁴ “Sin jactarme demasiado, creo de todas formas haber desconfiado desde hace bastante tiempo de la noción de traté de mostrarles, justamente a propósito de las genealogías de las que hablaba hace un rato, a propósito de la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etcétera, que los mecanismos puestos en acción en esas formaciones de poder eran otra cosa, mucho más, en todo caso, que la represión”. FOUCAULT, Michel. *Defenderla sociedad*. p. 31.

⁷⁷⁵ O'MALLEY, Pat, ROSE, Nikolas; VALVERDE, Mariana. *Gubernamentalidad*. En «Astrolabio». n°8, 2012, pp. 143.

la demografía, la morbilidad, natalidad y con atención a campos como el trabajo social. Aunque como desventaja hay que señalar que el concepto de biopoder no se ha desarrollado teóricamente, como en el caso de los autores italianos que he revisado en el capítulo tercero. Se trata entonces de una recepción aplicativa y no tanto interpretativa de las propuestas de Foucault. Me parece que esto comienza a cambiar paulatinamente en la década del 2000, y especialmente partir del 2007 con la publicación de *The politics of Life itself*⁷⁷⁶. En esta nueva etapa, Rose propone la recomposición de una nueva forma de Clínica, ésta sería precisamente la biopolítica actual, una situación análoga a la del nacimiento de la clínica.

Uno podría imaginar lo que podría haber sido en 1800 para un analista el intentar comprender las implicaciones transformadoras de los precursores del 'nacimiento de la clínica'. Hoy podríamos estar en una situación análoga, donde los motores del cambio pueden discernirse, algunas mutaciones ya pueden ser detectadas, algunas consecuencias pronosticadas, pero donde las direcciones generales siguen siendo oscuras y sus implicaciones siguen estando en duda⁷⁷⁷.

Ahora bien, las condiciones de esta 'nueva clínica' son bastante diferentes de la Clínica que ha narrado Foucault, pues responden al contexto del liberalismo avanzado, o neoliberalismo, e incorporan las condiciones de gubernamentalización. De este modo, el Estado ya no es el actor preponderante, hay incluso una refamiliarización y una reactivación pastoral del cuidado. Con todo, estas nuevas políticas de la vida tienen rasgos muy precisos. 1) Molecularización; 2) Optimización; 3) Subjetivación; 4) Conocimiento somático especializado; 5) Economías de la vitalidad.

Rose escribe en 2006 un artículo interesante en el que se propone despejar el concepto de *bíos* y de *biopolítica*, de las interpretaciones de Negri y Agamben. Se trata de una aproximación crítica bastante contundente; pero además propone algunas líneas de desarrollo para lo que consideran una investigación actual sobre biopolítica, tanto respecto a la raza, como a la reproducción, y la medicina genómica⁷⁷⁸. En el artículo muestran además la necesidad de concebir la relación entre estos análisis biopolíticos y la captación económica de la vida biológica.

⁷⁷⁶ ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton University Press, Oxford, 2007. El libro ha sido recientemente publicado en español a cargo de la editorial de la Universidad Nacional Pedagógica UNIPE, en La Plata. VER ROSE, Nikolas. *Políticas de la vida. biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. UNIPE, La Plata, 2012.

⁷⁷⁷ RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*, En «BioSocieties» London School of Economics and Political Science, n° 1, 2006, p. 215.

⁷⁷⁸ "Para desarrollar este argumento además, basándose en la investigación actual, nos enfocaremos en tres temas que nos parecen pueden condensar algunas de las líneas de fuerza biopolíticas activas hoy: raza, reproducción y medicina genómica". RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*, p. 204.

Todavía necesitamos desarrollar las herramientas conceptuales para el análisis crítico de las formas en las que una biopolítica se desarrolla en relación al biocapital y a la bioeconomía, en circuitos en que la salud y vitalidad se convierten en apuestas claves en las relaciones de mercado y valor para el accionista⁷⁷⁹.

En una primera lectura esto podría parecer semejante a lo que he presentado respecto al concepto de bioeconomía propuesto por Fumagalli. Pero no hay que confundir ambas ideas, aquí no está en juego una nueva forma de producción, una producción biopolítica y un trabajo cognitivo, que es el punto de arranque de Fumagalli; sino que esta *economía política de la vitalidad*⁷⁸⁰ apunta a la formación de nuevos mercados, especialmente farmacológicos y médicos, que pueden ser capaces de extraer el 'biovalor' que se produce en la gestión biológica de la población a través del nuevo saber biológico, y especialmente genómico. Aquí el acento está puesto en los nuevos desarrollos de la tecnología médica en relación con la gubernamentalidad. En principio podría parecer que se trata de una reactivación del sentido biomédico del análisis biopolítico, similar a los primeros análisis de Foucault. Sin embargo, la perspectiva de Rose, implica estos nuevos aspectos biomédicos, pero no sólo como evolución de las tecnologías biológicas, sino que específicamente al interior de esta nueva tecnología de gobierno y en el contexto específico del neoliberalismo. Se trata de una nueva clínica y de una economía política de la vitalidad. El enfoque que aquí propongo es solidario pero no el mismo; pues me enfocaré no tanto en los nuevos avances médicos, como en las necesidades de subsistencia de la población y su gestión en el contexto neoliberal. Por lo tanto, prestaré menos atención a los mercados farmacéuticos y a la tecnología médica, y me preocuparé más de los sistemas generales de seguridad, incluido el sistema sanitario, pero no exclusivamente centrado en ello. La acepción de bioeconomía propuesta por Rose es radicalmente distinta a la de Fumagalli; pues para Rose bioeconomía designa un sector específico de actividades económicas, mientras que en Fumagalli implica un nuevo proceso de producción-acumulación. Mi interés es un poco distinto, pues ni adhiero en forma necesaria a la formulación de un nuevo régimen de acumulación, ni me interesa la descripción de un subsector económico; sino mostrar cómo la biopolítica que nace vinculada especialmente a prácticas de medicina social muta a una gestión privilegiadamente económica y, explicitar además, cómo tal gestión económica se realiza de modos completamente diversos según la lógica de la Razón de Estado o según la Razón Gubernamental. Insisto, el enfoque de Rose es complementario y se trata de un análisis necesario para solventar incluso lo que aquí propongo; aunque Rose se enfoca en la relación entre avance médico-biológico y mercado, de manera directa; mientras yo veo que esta relación, es precisamente una de las claves de la biopolítica contemporánea; pero no es directa, sino que está mediada por una función política, que me parece importante poner de manifiesto.

⁷⁷⁹ RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*, p. 211.

⁷⁸⁰ "En la nueva economía política de la vitalidad, flujos transnacionales de conocimientos, células, tejidos y propiedad intelectual forman un conjunto con intensificaciones locales y son reguladas por instituciones supranacionales". RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*, p. 215.

5.4.2. La economía de la deuda y el hombre endeudado.

Maurizio Lazzarato ha trabajado fuertemente vinculado al grupo Multitudes. Ya he traído a colación el trabajo conjunto con Negri del que es fruto el artículo de 1991 sobre el trabajo inmaterial, que antes he comentado, al igual que su participación en el grupo de investigación sobre el capitalismo cognitivo. En general Lazzarato, sirve de referencia para trazar el camino conceptual de este grupo. Ahora me interesa la última etapa en la que analiza los procesos de financiarización, el desarme del Estado de bienestar europeo y la configuración de una nueva economía de la deuda en relación con un nuevo modelo de subjetividad que ésta produce, como he dicho antes, el modelo del *hombre endeudado*. El planteamiento, por supuesto toma en cuenta las perspectivas de Foucault, los desarrollos de los conceptos sobre el posfordismo, y las perspectivas de Deleuze y Guattari. En este caso, además, Lazzarato presta una especial atención al segundo tratado de *La genealogía de la moral* de Nietzsche. Lazzarato ha mostrado una atención importante a los conceptos de biopoder y de biopolítica, y me parece que entre los teóricos italianos aquí revisados, incluidos Agamben, Negri y Esposito es el que presta mayor consideración a los cursos *Seguridad Territorio, Población y El Nacimiento de la biopolítica*. Tanto porque analiza los conceptos allí desarrollados, como también –y especialmente por esto último– porque toma nota del giro que para los discursos sobre el biopoder implican estos cursos. Lo que, como he planteado antes, no parece nunca haberse plasmado del todo en los trabajos de Agamben, Esposito y Negri. Lazzarato ya en 1997 publica un artículo sobre el giro del concepto biopolítica⁷⁸¹. En este caso se trata más bien de un giro que Lazzarato considera necesario, y no tanto de atestiguar el giro que el propio Foucault había dado al respecto. En este artículo de 1997 el tema central es que la biopolítica debe ser considerada como una tecnología necesaria de implicar con otros diagnósticos a fin de poder elaborar una imagen de las formas de control en el posfordismo. Pues la vida en su conjunto rebasa la distinción tiempo de trabajo y tiempo de vida, la noción misma de *Bíos* debe ser recomprendida.

⁷⁸¹ LAZZARATO, Maurizio. *Per una ridefinizione del concetto di 'bio-política'*. En «Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività» Ombre Corte, Verona, 1997. De este libro compilatorio existen varias versiones en castellano que circulan de forma digital bajo el título *Trabajo inmaterial formas de vida y producción de subjetividad*, que atribuyen la autoría a Lazzarato y Negri. Lamentablemente tales ediciones resultan muy insatisfactorias pues corresponden más bien a bocetos de preimpresión de la editora DP&A de Río de Janeiro, al parecer el libro nunca llegó a imprimirse y la editorial hoy está descontinuada. Entre otras anomalías, por ejemplo de paginación, se omite el capítulo 6 del libro, que corresponde precisamente al artículo que aquí me refiero. No obstante, es posible encontrar algunos de estos artículos en la Revista madrileña Brumaria gracias a las traducciones de Marcelo Exposito. Que son las que ocupo ahora.

Cuando decimos que el “trabajo” coincide con la “vida” hay que evitar todos los malentendidos “trabajistas” o vitalistas, ya que no se trata de la subsunción de una categoría en la otra, sino de un cambio de paradigma que requiere una redefinición tanto del trabajo como de la vida. El trabajo no se extiende y recubre la vida sin que estas dos categorías cambien de naturaleza. “Bios” no puede ya referirse a su reproducción en los “procesos biológicos de conjunto”, así como el trabajo no puede ya definirse según las categorías de la división entre fábrica y sociedad, trabajo manual y trabajo intelectual. El trabajo escapa a su reducción a mecanismo sensoriomotor, como la vida escapa a su reducción biológica. Trabajo y vida no solamente tienden a la reversibilidad, sino que también se caracterizan en lo “virtual” como apertura a la creación⁷⁸².

Se trata de un artículo sugerente que además busca implicar el concepto de biopolítica con las ideas acerca del posfordismo, la sociología de Gabriel Tarde sobre el público y una crítica a las formas de control basadas en el espectáculo. Es justo decir, en todo caso, que se trata de una comprensión muy reducida de la idea de biopolítica, que en cualquier caso Lazzarato ampliará en textos posteriores. En realidad vale la pena mencionar este artículo para mostrar el interés temprano de Lazzarato sobre este concepto. No hay que olvidar que el *Homo sacer* ha sido publicado apenas un par de años antes. Un segundo artículo aparecerá el año 2000 en la Revista *Multitudes*, en un número prácticamente dedicado a la idea de biopolítica y que muestra consonancia con las tesis que Hardt y Negri estrenarán ese mismo año en *Imperio*. Es decir, que es necesario distinguir entre biopoder y biopolítica. El título del artículo expresa ya este tránsito: *Del biopoder a la biopolítica*. Es un artículo más robusto que el anterior donde Lazzarato comenta además el *Homo sacer*, y realiza comentarios muy precisos sobre algunos tópicos clave sobre la economía política y de hecho cita tanto algunas conferencias de Río de Janeiro, como la clase de *Seguridad Territorio Población*, publicada en *Dichos y Escritos* como *La Gubernamentalidad*. En este artículo Lazzarato logra ver las mismas transformaciones que ve Rose, y sin embargo toma un camino contrario al llenar de contenido el concepto de biopoder.

La patente del genoma y el desarrollo de las máquinas inteligentes; las biotecnologías y la puesta a trabajar de las fuerzas de la vida, trazan una nueva cartografía de los biopoderes. Estas estrategias ponen en discusión las formas mismas de la vida.

Pero los trabajos de Foucault no estaban sino indirectamente orientados en la descripción de estos nuevos biopoderes. Si el poder toma la vida como objeto de su ejercicio, Foucault está interesado en determinar lo que en la vida le resiste y, al resistírsele, crea formas de subjetivación y formas de vida que escapan a los biopoderes⁷⁸³.

La expresión ‘cartografía’ es precisamente una de las que ha utilizado Rose para definir su proyecto a partir del 2007, por sobre incluso la noción de ‘genealogía’. Lazzarato ve lo mismo que Rose, pero hace una opción distinta. Hay que notar la segunda parte de la cita, que apoya completamente la interpretación

⁷⁸² LAZZARATO, Mauricio. *Por una redefinición del concepto biopolítica*. En *Brumaria* n° 7, Madrid, diciembre, 2006, p. 77.

⁷⁸³ LAZZARATO, Mauricio. *Del biopoder a la biopolítica*. En *Brumaria* n° 7, Madrid, diciembre, 2006, p. 83.

de Negri. Como he mostrado en el capítulo tercero, Negri elabora esta interpretación a partir de las sugerencias muy generales de Judith Revel. Hay que estar de acuerdo con la opinión general, pero con algún matiz, es decir: por supuesto es razonable opinar que a Foucault le interesaban las formas de vida que escapan a los biopoderes; pero en ningún caso el análisis de Foucault toma a los biopoderes de manera indirecta o secundaria. Más bien lo contrario, el análisis de Foucault hace precisamente esto: trabajar directamente en el análisis de aquellos biopoderes, y lo segundo es razonable y se puede colegir legítimamente; pero resulta injustificado invertir el argumento. Con todo, el paso del biopoder a la biopolítica que está proponiendo Hardt y Negri, y aquí también Lazzarato, exige esto: invertir el argumento. Me parece una opción válida pero no atribuible a Foucault, como aquí se hace. Entonces hay que elogiar, que Lazzarato vaya robusteciendo paulatinamente la lectura y al mismo tiempo reprocharle que invierta el argumento para hacerlo funcional a la interpretación. De hecho si hay algo que reprochar a Foucault es precisamente esto: que anuncia la resistencia y se compromete con ella, pero no logra darle consistencia teórica, el sujeto político no es claro, no hay un poder constituyente ‘desde abajo’ que logre detallar con nitidez. Lo nítido es el biopoder, no la acción en contra de ese biopoder. Lazzarato se ayuda de la idea foucaultiana de que el poder debe ser analizado como una serie de relaciones, y que estas implican un juego de libertades y la posibilidad de construir subjetividades alternas y resistentes. Lo cual es correcto, pero nuevamente, es una conclusión válida que puede reconstruirse; pero hay que insistir que en los análisis del biopoder realizados por Foucault no se trata de un conjunto explícito. La conclusión del artículo es poderosa y válida, aunque debe ser leída con estas precauciones, es decir, como una posibilidad.

Y es a partir de esta forma en que culmina la relación entre resistencia y creación desde donde hay que prolongar el trabajo de Foucault. El itinerario de Foucault permite pensar la reversión del biopoder en una biopolítica, el “arte de gobernar” en producción y gobierno de nuevas formas de vida. Es proseguir el movimiento del pensamiento foucaultiano establecer una distinción conceptual y política entre biopoder y biopolítica⁷⁸⁴.

Esta afirmación final, que contrasta con la primera, en cualquier caso sirve como corolario del artículo. Se trata de una propuesta, pensar la reversión del biopoder a través de la categoría de biopolítica. Ahora bien, esta propuesta de base me parece que se mantendrá en los trabajos de Lazzarato, aun cuando en 2005 incorporará las lecturas de los dos cursos recién publicados *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la biopolítica*. Me parece que con este paso, Lazzarato, al interior del grupo Multitudes, queda como un lector privilegiado de Foucault, y muy probablemente el primero en captar los análisis del biopoder en su itinerario completo y en su complejidad. Incluso mucho mejor, en mi opinión que Negri y Hardt, en los que fuera de menciones puntuales, no veo una incorporación sistemática y propositiva de

⁷⁸⁴ LAZZARATO, Mauricio. *Del biopoder a la biopolítica*. p. 90.

estos dos cursos, incluso en *Common Wealth*. Un testimonio claro de estas lecturas queda expresado en la reseña crítica que Lazzarato publicó en 2005⁷⁸⁵. En ella la temática y el léxico de ambos cursos están completamente incorporados, así como la perspectiva de que se trata de un análisis directamente aplicable a las formas actuales del liberalismo⁷⁸⁶. Lo importante de este recorrido, que he trazado brevemente, es evidenciar el interés temprano de Lazzarato en el problema del biopoder y de la biopolítica, y también, como va incorporando poco a poco el itinerario de los trabajos de Foucault. Esto pone en camino a Lazzarato hacia las propuestas que presentará a partir del 2010 con el *Gobierno de la desigualdad* y *La fábrica del hombre endeudado*. Me parece que hay que leer estos dos libros como un análisis que incorpora la visión completa de los cursos del Colegio de Francia y reaplica entonces los análisis sobre el biopoder a la actualidad. Me parece que la convicción de que es posible una biopolítica de la resistencia y la insurrección siguen estando presentes en Lazzarato, pero al mismo tiempo cambia de registro el análisis de los dispositivos económicos, de modo que privilegiará las nociones de gobierno, el análisis de los sistemas financieros en relación con la producción de los modos de subjetividad, y a partir de ello propondrá un modelo de interpretación, que hace converger las tecnologías de poder soberano, biopolítico e incluso pastoral bajo una economía de la deuda. Intentaré mostrar a continuación los ejes principales de este último análisis de Lazzarato, que puede concebirse ya como una propuesta, no sólo interpretativa sino de puesta en obra de un análisis biopolítico contemporáneo. Lazzarato presenta, en el contexto de las crisis financieras a partir de 1970, al 'hombre endeudado' como nuevo prototipo de subjetividad

La sucesión de crisis financieras provocó la violenta irrupción de una figura subjetiva que ya estaba presente, pero que ahora ocupa el conjunto del espacio público: la figura del «hombre endeudado». Las realizaciones subjetivas que el neo liberalismo había prometido («todos accionistas, todos propietarios, todos empresarios») nos precipitan hacia la condición existencial de ese hombre endeudado, responsable y culpable de su propia suerte. Este ensayo tiene el propósito de presentar una genealogía y una exploración de la fábrica económica y subjetiva del hombre endeudado⁷⁸⁷.

Este es precisamente el objetivo del libro, detallar tanto la fábrica económica como subjetiva, hay que mantener a la vista este doble acercamiento. Esta nueva subjetividad es construida a partir de la

⁷⁸⁵ Ver LAZZARATO, Maurizio. *Biopolítica/Bioeconomía*. En «Multitudes» n° 22, Otoño, 2005. La traducción al castellano del 2006 está disponible en <http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/Revue_des_revues-LAZZARATO-trad-espagnol.pdf>.

⁷⁸⁶ “¿Contribuyeron en algo para hacer más inteligible la lógica liberal los apasionados debates sobre el “liberalismo” durante la campaña europea para el referendo? Al leer los dos cursos de Michel Foucault recientemente publicados, *Sécurité, territoire, population et Naissance de la biopolitique*, bien se puede dudar de lo anterior. Al trazar una genealogía y una historia del liberalismo, estos libros inauguran una lectura del capitalismo que difiere tanto del marxismo, como de la filosofía política y de la economía política, en particular, en lo que se refiere a la relación entre economía y política, y el tema del trabajo”. LAZZARATO, Maurizio. *Biopolítica/Bioeconomía*, s/p.

⁷⁸⁷ LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012, pp. 10-11.

fabricación social de la deuda⁷⁸⁸ y extiende las relaciones de dominación y sujeción a lo largo del ciclo vital *“El «hombre endeudado» está sometido a una relación de poder que lo acompaña a lo largo de toda la vida desde la cuna hasta la tumba”*⁷⁸⁹. Según mi perspectiva, ésta es una intuición fundamental que constituye explícitamente el fundamento de una nueva generación de políticas públicas, como mostraré más adelante; pero también es el soporte básico de mi propia propuesta de análisis: es decir la extensión de los dispositivos económicos al ciclo vital de la población. Por otra parte, Lazzarato añade que se gobierna a este nuevo sujeto, a través de una representación que no apela como recurso necesario a la represión o a la ideología, pues el sujeto, en tal representación, se somete voluntariamente a la deuda que tiene su propia regulación, sus propias reglas del juego⁷⁹⁰. Ahora bien, hay que mirar la deuda no como una anomalía, o una irregularidad; sino precisamente como el motor económico de la actualidad⁷⁹¹, que debe de hecho considerarse una economía de la deuda⁷⁹². Esto no debe llevar a considerar una reducción de los sistemas anteriores, el capitalismo actual articula la economía de la deuda con el Estado de bienestar o las relaciones de capital-trabajo.

⁷⁸⁸ *“En tanto que la economía «real» empobrece a los gobernados en cuanto «asalariados» (congelamiento salarial, precarización, etc.) y beneficiarios de derechos sociales (reducción de las transferencias de ingresos, disminución de los servicios públicos, de los subsidios de desempleo y de las becas estudiantiles, etc.), las finanzas pretenden enriquecerlos a través del crédito y el accionariado. Nada de aumentos de salarios directos o indirectos (jubilaciones), sino crédito al consumo e incitación a la renta bursátil (fondos de pensiones, seguros privados); nada de derecho a la vivienda, sino créditos inmobiliarios; nada de derechos a la escolarización, sino préstamos para pagar los estudios; nada de mutualización contra los riesgos (desempleo, salud, jubilación, etc.), sino inversión en los seguros individuales”*. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 127.

⁷⁸⁹ LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 39.

⁷⁹⁰ *“El poder de la deuda se representa como si no se ejerciera por represión ni por ideología: el deudor es «libre», pero sus actos, sus comportamientos, deben desplegarse en los marcos definidos por la deuda que ha contraído. Esto vale tanto para el individuo como para una población o un grupo social”*. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 37.

⁷⁹¹ *“La deuda no es, pues, una desventaja para el crecimiento; constituye, al contrario, el motor económico y subjetivo de la economía contemporánea. La fabricación de deudas, es decir, la construcción y el desarrollo de la relación de poder entre acreedores y deudores, se ha pensado y programado como el núcleo estratégico de las políticas neoliberales. Si la deuda es tan decisiva para comprender y por lo tanto combatir el neoliberalismo es porque este, desde su nacimiento se articula en torno a su lógica”*. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, pp. 30-31.

⁷⁹² *“No hay un tipo de relación (económica, política, de endeudamiento, de conocimiento) que pueda contener, totalizar y dominar a todas las otras. Cada dispositivo económico, político o social produce los efectos de poder que le son propios, implementa tácticas y estrategias específicas e inviste a los «gobernados» conforme a procesos de sujeción y sojuzgamiento diferentes. Pero, ¿por qué se puede hablar, entonces, de «economía de la deuda»? Lo que llamo de ese modo es una disposición que mantiene unida a aquella multiplicidad. La unidad de esta no es sistémica sino operacional, es decir que constituye una «política» que da lugar a composiciones y unificaciones siempre parciales y temporales”*. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 122.

El neoliberalismo gobierna a través de una multiplicidad de relaciones de poder: acreedor-deudor, capital-trabajo, Welfare-usuario, consumidor-empresa, etc. Empero, la deuda es una relación de poder universal, porque todo el mundo está incluido en ella: aun quienes son demasiado pobres como para tener acceso al crédito deben pagar intereses a acreedores ante la necesidad de reembolsar la deuda pública, y aun los países que son demasiado pobres como para tener un Estado benefactor deben reembolsar sus deudas⁷⁹³.

Por otra parte la sumisión voluntaria a la deuda, no implica que se destierre la violencia o los métodos violentos de coacción; sino que deben ser comprendidos como una condición permanente de asimetría. Se reemplaza la imagen liberal del contrato entre pares; por la imagen neoliberal de la imposición de la desigualdad y de la asimetría, de la que la deuda es el arquetipo

Ver en la deuda el arquetipo de la relación social significa dos cosas. Por una parte, hacer que la economía y la sociedad comiencen por una asimetría de poder, y no por el intercambio comercial que implica y presupone la igualdad; introducir los diferenciales de poder entre grupos sociales, y dar una nueva definición de la moneda, porque ella se manifiesta de inmediato como mando, poder de destrucción y creación sobre la economía y la sociedad⁷⁹⁴.

En cierto sentido, esta relación de deuda extiende lo que Foucault había planteado sobre la desigualdad mostrando -en vez de la igualdad del intercambio- la relación de desigualdad entre acreedor y deudor: *“En el fundamento de la relación social no está la igualdad (del intercambio), sino la asimetría de la deuda/crédito, que histórica y teóricamente precede a la de la producción y el trabajo asalariado”*⁷⁹⁵. Aquí se muestra un asunto algo problemático. Por una parte, Foucault había situado la desigualdad y la asimetría como un elemento clave que configura la dinámica neoliberal y esta teoría de la deuda continúa en tal sentido. Pero, por otra parte, Lazzarato muestra aquí una intensión extensiva de este criterio. La deuda parece como fundamento de lo social, no sólo como una descripción de las relaciones sociales del neoliberalismo. En tal sentido llega a afirmar que la deuda es anterior al trabajo asalariado. No voy a discutir aquí una concepción histórica general, o una consideración arquetípica de las relaciones sociales; pero se trata sin duda de una perspectiva arriesgada. ¿En realidad se puede afirmar que la deuda es anterior al intercambio por ejemplo? Pues se trata de fenómenos arcaicos en ambos casos. Por otra parte, si consideramos el trabajo asalariado como la relación social que posibilita la formación de un mercado del trabajo en el contexto del capitalismo industrial, por supuesto que se pueden establecer relaciones de deuda históricamente anteriores; pero entonces hay que corregir ambas variables; pues también hay trabajo asalariado desde muy antiguo ¿Entonces estamos hablando de estos fenómenos como situaciones puntuales o como articulaciones sociales generales? Aquí hay un salto con el que necesariamente debo estar en desacuerdo; mientras suscribo el análisis de la fábrica económica de la

⁷⁹³ LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, pp. 38-39.

⁷⁹⁴ LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 40.

⁷⁹⁵ LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, p. 13.

deuda que ha descrito Lazzarato, y también sus efectos sobre las condiciones de subjetividad de un hombre endeudado; por otra parte, veo que tiende a ontologizar la relación acreedor/deudor, en un análisis excelente a partir de Nietzsche, pero que sale del campo de análisis en el que me parece deben enmarcarse estas descripciones. ¿Estamos hablando de una relación social histórica y construida económicamente, que nace y que puede ser reemplazada o estamos hablando de un arquetipo ontológico de las relaciones sociales que se mantiene *in aeternum* más allá de toda transformación social?

Como digo, suscribo el análisis general y me parece un aliado valioso para lo que propondré a continuación; aunque debo señalar algunos puntos de distancia. En primer lugar, veo una posición ambigua sobre el fracaso y la continuidad del neoliberalismo, y particularmente en relación con los análisis de Foucault. Pues por una parte Lazzarato estima que las descripciones de Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal del hombre empresa están atadas al capitalismo industrial de posguerra, pregonadas por el neoliberalismo alemán. De modo que hay un fracaso de la representación del hombre empresa y este fracaso es particularmente notorio en la llamada crisis financiera a partir del 2007. Pero por otro lado insiste en la rearticulación del hombre empresario de sí mismo, en la subjetividad del hombre endeudado; y también en la continuidad de las políticas neoliberales. En este sentido mi perspectiva es distinta. En primer lugar como he atestiguado en el segundo capítulo, veo que Foucault analiza tanto el ordoliberalismo alemán como el neoliberalismo norteamericano, y la subjetividad del empresario de sí mismo, está ligada especialmente al análisis de Gary Becker sobre el capital humano, que no es en absoluto un análisis exclusivo de un empresario, sino por el contrario que pretende aplicar la condición empresarial a la vida independientemente de las actividades que se realicen; por lo cual en realidad veo esta idea mucho más emparentada al neoliberalismo norteamericano que al alemán. Y en términos de la coyuntura actual. No veo que la década dorada del neoliberalismo haya sido la de 1990; por el contrario esa década, me parece una primera tentativa; y el actual dismantelamiento de los Estados de bienestar europeos, me parece el principal síntoma de la buena salud del neoliberalismo, y de que se encuentra en plena expansión. Estoy de acuerdo que Foucault no alcanzó a ver el papel preponderante de la deuda en estos análisis; pero los elementos que efectivamente describió me parecen bastante vigentes, aunque sin duda se pueden complementar.

Tomando estas distancias interpretativas, veo que tanto el análisis de Rose como el de Lazzarato, pertenecen a una nueva mirada en los discursos sobre el biopoder, y pretendo a continuación proponer algunas ideas que pueden dialogar con ambas propuestas, a veces en concordancia y a veces en contraposición, pero en ambos casos con ellas a la vista.

5.5. EL CICLO VITAL FINANCIARIZADO.

5.5.1. La destrucción neoliberal: expropiación y desposesión.

Los trabajos de David Harvey han sido fundamentales para entender lo que hoy podemos calificar de manera general como procesos de desposesión⁷⁹⁶. El núcleo de esto se encuentra en la captación que hace pasar la riqueza pública a través de procesos de privatización, generadores de enormes y nuevas formas de acumulación de capital, además, altamente concentrado. Harvey se enfoca especialmente en procesos de tipo urbanísticos en primer lugar y luego de servicios públicos en general. Comparto esta descripción y el análisis de Harvey, y creo que sirve de apoyo para describir lo que podría considerarse un nuevo proceso de expropiación de los medios de subsistencia a partir de la década de 1970. Proceso en buena medida similar al que describiera Marx respecto a la propiedad comunal de las tierras en Inglaterra. Harvey también toma nota de esta similitud.

(...) he proporcionado un análisis de los principales mecanismos que han sido utilizados para conseguir esto, bajo el título de «acumulación por desposesión». Esta expresión alude a la continuación y a la proliferación de prácticas de acumulación que Marx había considerado como «original» o «primitiva» durante el ascenso del capitalismo. Estas prácticas comprenden la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de poblaciones campesinas (comparable con los casos analizados anteriormente de México y China, donde se estima que en los últimos años han sido desplazados 70 millones de campesinos); la conversión de formas diversas de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos exclusivos de propiedad privada (su representación más gráfica la encontramos en China); la supresión de los derechos sobre los bienes comunes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la eliminación de modos de producción y de consumo alternativos (...)⁷⁹⁷

En este caso, este nuevo proceso general de expropiación, su nueva profundidad y calado, debe ser considerado como una condición necesaria sin la cual no pueden funcionar los procesos de financiarización del ciclo vital.

⁷⁹⁶ Harvey plantea que la acumulación por desposesión tiene cuatro características: 1 privatización y mercantilización; 2 financiarización; 3 gestión y manipulación de la crisis; 4 Redistribuciones estatales. Un análisis sintético y completo puede revisarse en HARVEY, David. *Breve Historia del Neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2009, pp. 175-181.

⁷⁹⁷ HARVEY, David. *Breve Historia del Neoliberalismo*, p. 175.

Quiero intentar explicar esta última afirmación en detalle. En primer lugar, asumo la tesis de que el New Deal, las políticas de inspiración keynesiana, la aplicación de un modelo social de carácter socialdemócrata y los proyectos desarrollistas contribuyeron en la distribución de los medios de subsistencia a través de la creación de sistemas sociales generalizados para la población. Habría que añadir a lo anterior, que esto se llegó a realizar en los países industrializados y en menor medida en el abanico de países bajo la influencia de los proyectos desarrollistas, aunque evidentemente con distancias enormes en las coberturas y en la concepción política de estos sistemas.

Quisiera permitirme a este respecto un pequeño rodeo para ilustrar estas distancias. Vale la pena diferenciar los sistemas de los países centroeuropeos, en este caso, y los sistemas norteamericanos o de participación del Estado en Sudamérica. Por ejemplo, mientras Argentina y Francia en la década de 1950 acometen prácticamente las mismas políticas educativas, de modo que sus situaciones son comparables en cuanto a la participación del Estado, es decir, el nivel de masificación, obligatoriedad y la diversificación técnica de la educación. Por otra parte, el proyecto educativo argentino, tras el golpe de 1943 queda signado ideológicamente con un carácter confesional y alcances autoritarios⁷⁹⁸ que Perón mantendrá al menos durante una década. Lo que a pesar de las similitudes, por ejemplo, con el sistema francés que le es contemporáneo, aleja definitivamente ambos respecto a su concepción de base. De todos modos, en términos de política educacional, la tendencia al acceso universal y garantista se afianza en la región en el periodo que va de mediados de la década de 1950 y hasta 1960, a través de la transversalidad de los proyectos desarrollistas que llega a traspasar gobiernos tan disímiles como el periodo radical y demócratacristiano chileno, el proyecto militar de izquierdas de Velasco en Perú, o el justicialismo peronista en Argentina⁷⁹⁹. Por otra parte, esta singular transversalidad que alcanzan las

⁷⁹⁸ Como botón de muestra, las palabras de Gustavo Martínez Zuvira, Ministro de Justicia e Instrucción pública, del régimen inaugurado con el golpe de 1943 en la Revista oficial del Ministerio. *“La escuela no puede, ni debe, ser solamente el aula de las primeras letras con sus problemas elementales; la escuela debe ser la prolongación del hogar, y el hogar el complemento de La escuela, con su cotidiana contribución de amor y de ética y con la fervorosa invocación a Dios, fuente de toda virtud y perfección. Porque en la escuela debe reinar un ambiente cristiano. Intensificar, coordinar y unificar la influencia que las tres instituciones pueden ejercer en el alma del niño, es la función de la escuela argentina (...) y todo ello ha de llevarse a cabo bajo el signo de la más pura argentinidad, para que la escuela argentina sea como la soñaron los constructores del '53, el crisol donde todos los hombres del mundo que quieran habitar nuestro suelo, aprendan a amar y a morir por un solo Dios y una sola bandera. Con estas palabras y bajo la invocación solemne de Dios, de la Patria y de sus glorias, quedáis en posesión de vuestro cargo”*. MINISTERIO DE JUSTICIA E INSTRUCCIÓN PÚBLICA. *El Monitor de la educación Común*. Octubre-Noviembre de 1943, p. 106. Un análisis interesante de este periodo puede encontrarse en ESCUDÉ, Carlos. *Capítulo V: El período 1943 - 50: el nacimiento de una cultura exótica*. En «El fracaso del proyecto argentino. Educación e Ideología». Tesis, Buenos Aires, 1990.

⁷⁹⁹ *“El desarrollismo se constituyó en un proyecto de modernización para la región basado en la capacidad de planificación e inducción estatal de nuestra industrialización tardía, en ausencia de una clase hegemónica capaz de conducir ese proceso. Fruto de un pacto entre clases y facciones heterogéneas, no generó una ruptura con las clases dominantes tradicionales, lo que restableció su modo autoritario de ejercer el poder. Cimentado por la ideología nacionalista y por la contribución teórica de la economía cepalina, se compatibilizó con gobiernos autoritarios y democráticos, construyendo un imaginario social de progreso. Se trataba de un*

principales características del Estado de Bienestar europeo en temas educativos, dista mucho de la situación y orientación de los sistemas sanitarios. De hecho algunos estudiosos de las políticas públicas latinoamericanas hablan de un “Estado de compromiso”⁸⁰⁰ para diferenciar la situación de desarrollo de políticas y aplicación respecto a los Estados de bienestar europeos. Para seguir con el ejemplo argentino, la diferencia fundamental es que se combinarían procesos de asistencia del Estado, con sistemas gremiales de acceso a la salud, creando diferencias importantes en las calidades de las coberturas implicadas, de modo que el carácter universalista e igualitario sería reemplazado más bien por la masificación de servicios y su segmentación, haciéndolos depender de la incorporación laboral de los afiliados⁸⁰¹. El desarrollo norteamericano en este tema es muy distinto, con una presencia importante de los seguros privados a partir de 1930, recién se consolida un sistema generalizado en 1965 de asistencia a ancianos por una parte (Medicare) y a población pobre (Medicaid)⁸⁰². De todos modos, el modelo de seguro social aquí administrado, está fuertemente vinculado a la incorporación al trabajo, y no tanto a un servicio general de garantías para la población en su conjunto. Menciono estas diferencias para evidenciar que si bien pueden existir orientaciones comunes y de algún modo la idea del Estado de bienestar inspiró políticas públicas en diversos contextos, al mismo tiempo, el “Estado de bienestar” está lejos de reflejar la realidad mundial de manera absoluta, y fuera de los países del norte y centro de Europa corresponde más bien a un modelo inspirador que se combina con modelos asistenciales y con experiencias que mezclan niveles de privatización, cotización individual y desarrollo de sistemas gremiales o corporativistas. Por otra parte, mientras los sistemas del Estado de Bienestar son desmantelados por las políticas neoliberales; por el contrario los sistemas de cotización individual y

proceso de desarrollo que buscaba absorber las diferentes tensiones por medio del progreso industrial y de la promesa de garantía de movilidad social ascendente para los sectores urbanos, manteniendo intocable la estructura de explotación de la tierra y del trabajo en el campo”. FLEURY, Sonia. *Estado sin ciudadanos. Seguridad Social en América Latina*. Lugar editorial, Buenos Aires, 1997. Pp. 62-63. Un desarrollo breve pero completo respecto de estas influencias específicas en los sistemas educativos puede revisarse en OSSENBACH, Gabriela. *Las relaciones entre el Estado y la Educación en América Latina durante los siglos XIX y XX*. En «Docencia», nº 40, mayo, 2010.

⁸⁰⁰ Se trata de designar con esta expresión la tendencia a la formación de derechos sociales a través de políticas univerzalisantes, que sin embargo encuentran limitaciones propias de la periferia. Se ha hablado también de ciudadanía incompleta o ciudadanía regulada para referirse a estos procesos. Se puede profundizar esta perspectiva a través de WEFFORT, Francisco. *Capítulo II Estado e massas no Brasil*. En «O populismo na política brasileira». Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1989.

⁸⁰¹ Ver por ejemplo. TOBAR, Federico. *Breve historia de la prestación de servicios de salud en Argentina*. En GARAY, Oscar. «La responsabilidad Civil de los profesionales de la Salud». La ley, Buenos Aires 2002.

⁸⁰² El primero se financia por cotización individual y cotización a cargo del empleador en partes iguales correspondientes al 2,9% de la suma de ingresos en calidad de salario. Los trabajadores independientes deben abonar la totalidad de este porcentaje, pero pueden descontarlo de la suma anual de impuestos a la renta. Se trata de sistemas de copago, que pueden ser complementados con seguros privados o subsidiados a través del sistema de asistencia para la población pobre. Se trata de sistemas que se han modificado a lo largo del tiempo, pero que mantienen estas características aquí descritas y pueden considerarse un seguro médico

corporativa son la principal inspiración de la nueva construcción neoliberal en cuanto a seguridad social⁸⁰³.

Retomo ahora el rumbo general del argumento. A pesar de esta situación general de acceso, que como recién se ha ejemplificado está lejos de ser homogénea, es importante considerar que la concentración de la riqueza, permaneció bajo un esquema monopólico. Lo anterior, en conjunto con la masificación de nuevos –y antiguos- bienes de consumo, y la incorporación de la clase obrera como sujeto de consumo de la producción masificada, me parece que tuvieron como efecto la creación de un *homo œconomicus* del tipo obrero-masa-consumidor. Creo que hasta aquí no he dicho nada nuevo. Ahora bien, esto establece una relación paradójica del modelo capitalista con los medios de subsistencia. En cierto sentido, la expropiación previa y necesaria al modelo de producción industrial con sus grandes masas de asalariados, que reciben lo suficiente para su reproducción, se matizó en varias formas sociales donde estas masas asalariadas debían poder ser sujeto de consumo. Es decir, no sólo recibir un salario que permitiera su reproducción, sino que la hiciese posible en un medio social en permanente complejización, con medios de subsistencia cada vez más caros y refinados. Este nuevo sujeto consumidor, es en todo caso y en primer lugar un trabajador asalariado, no hay que perder de vista esta condición.

Aquí observo dos procesos relacionados: por una parte, las necesidades propias de un sistema industrial masificado que requiere producir demanda igualmente masiva; por otra parte, la generación de grandes sistemas sociales principalmente de salud y pensiones, pero también de educación y en menor medida de vivienda, generan una situación social que si bien no se puede calificar lisa y llanamente como ‘reapropiación’ –pues en realidad no incluye la propiedad- de los medios de subsistencia, creo que se puede definir como de ‘acceso’. Se trata de una situación social muy diferente a la del obrero de la primera o segunda revolución industrial. La población, como norma general de los países industrializados, tiene acceso a condiciones de subsistencia proveídas por estos sistemas sociales generales y por el acceso a bienes de consumo. E incluso en los países no industrializados pero que están bajo influencia de los proyectos desarrollistas, estos elementos de seguridad social han llegado a ciertos estándares de masificación y acceso. Como decía antes, se ha descrito muchas veces esta situación, a través de la idea de ‘bienestar’; pero en realidad esto se cumple sólo en las sociedades más ricas; por otra parte, incluso en sociedades más pobres en las que se han implementado este tipo de sistemas sociales generales de acceso, la situación puede describirse a través de lo que Foucault llamaba ‘seguridad’. En realidad se

⁸⁰³ Hablo de sistemas de ‘seguridad social’ en sentido general y no en el sentido específico que se usa en España, es decir, no sólo están incorporados los sistemas de pensiones, o subvenciones de invalidez, o licencias por maternidad; sino todos aquellos sistemas diseñados desde la política pública para generar efectos en la población de modo que se cumplan ciertos rangos generales en las condiciones de vida y supervivencia. Por lo tanto, también hay que comprender como parte esencial de los sistemas de seguridad social, los sistemas sanitarios, educativos y otros que puedan existir, como por ejemplo, de acceso a la vivienda.

trata de una primera formulación de sociedades de seguridad, en las que pueden ser comprendidos los sistemas de bienestar y los sistemas de cotización individual.

Me parece que hay que diferenciar este tipo de sistemas de las instituciones asistenciales que existían incluso antes de la revolución industrial. Me permito recordar lo que he planteado a propósito de la noción de '*seguridad*' que ha propuesto Foucault: No se trata de la asistencia individual al necesitado o al enfermo; sino de sistemas sociales generales que implican ciertas regularidades de población y aseguran que un rango aceptable de esta masa de población, pueda funcionar como sujeto económico. Además hay que diferenciar ideológicamente por ejemplo los sistemas que aseguran el acceso a estos medios de subsistencia como garantía social universal, que es el caso me parece en los países centroeuropeos y nórdicos y aquellos otros sistemas que vinculan el acceso a estas garantías según el nivel de participación en el mercado del trabajo como es el caso de Estados Unidos y también de los países latinoamericanos respecto a los sistemas sanitarios.

Las sociedades a las que aspira el neoliberalismo son también sociedades de seguridad, pero a través de una condición ideológica evidentemente distinta a la de las sociedades garantistas. Se trata siempre de mantener un rango aceptable de población en ciertas condiciones que la habiliten socialmente: que no sean nunca demasiados individuos los que puedan substraerse o queden inhabilitados de participar en el juego social o económico. Como digo, con ecos ideológicos distintos, pero se requiere siempre una sociedad económicamente viable. Hay que establecer de manera cuidadosa estos puntos; pues sería contraproducente pensar que, puesto que la racionalidad gubernamental neoliberal pretende una sociedad de seguridad, y esto está a la base también de los sistemas del Estado de bienestar, entonces los sistemas de seguridad social universalistas, siguen la lógica neoliberal. El asunto es más complicado que esto, y por supuesto que la anterior no sería una conclusión válida; establezcamos entonces algunos puntos importantes:

A) La lógica de la seguridad que es propiamente biopolítica, busca establecer rangos que aseguren que nunca un porcentaje muy alto de la población quede inhabilitado para participar del juego económico o social, esto implica generar una situación de acceso a los medios de subsistencia, de manera que un rango apropiado de la población pueda ser también sujeto de consumo. B) Esto se verifica socialmente tanto según la razón de estado como para la racionalidad de mercado. C) Con todo, los mecanismos son completamente distintos y tienen efectos incluso antagónicos. D) Un primer mecanismo corresponde a las políticas universalizantes, que entienden el acceso a estos medios de subsistencia en una lógica de derechos de la población, y están relacionados con el llamado Estado de bienestar. En esta lógica de derechos o garantías, los sujetos tienen acceso a los sistemas de seguridad social porque son parte de

una sociedad que los otorga. E) Un segundo mecanismo mantiene este acceso a los sistemas de seguridad social vinculado o condicionado a la incorporación laboral, se trata del modelo sanitario norteamericano, que también se replica en Latinoamérica. Aquí, los sujetos tienen acceso a los sistemas de seguridad social mediante su vinculación laboral. La población no activa laboralmente alcanza prestaciones en la medida que pertenece a una familia en la que al menos uno de los miembros es responsable económico y está incorporado al mercado laboral. De este modo hay un refuerzo, además, de los lazos de dependencia al interior de la familia nuclear. F) Habría que sumar a lo anterior los mecanismos de asistencia, que buscan llegar a las poblaciones inhabilitadas socialmente, o no incorporadas al mercado laboral. G) Estos mecanismos de asistencia funcionan de forma paralela con cualquiera de los otros dos medios y además pueden distinguirse aquellos que son administrados por el Estado, o aquellos otros que son subvencionados por el Estado de manera directa, o a través de exenciones, pero que son realizados por instituciones privadas. Pueden leerse desde una perspectiva mucho más disciplinaria, tanto porque están más orientados a los individuos, como porque implican una serie de recomposiciones ideológicas, en la medida que el Estado se desvincula y comienza a operar instituciones de asistencia mucho más similares a las que Foucault describió bajo el rótulo general de Clínica.

Me parece que esto puede ayudar a entender cómo es posible situar el desarrollo del neoliberalismo, a través de sus prácticas específicas de gobierno. A pesar de que la actual contingencia política en Europa parece indicar un desmantelamiento de los sistemas de seguridad social, no puede esperarse que esto sea permanente⁸⁰⁴; pues la lógica gubernamental neoliberal que hemos descrito, requiere una sociedad de seguridad. En realidad se desmantelan los sistemas universalistas y se instalan los que dependen de la incorporación laboral. O dicho de otro modo, se destruye la condición de seguridad del Estado de bienestar para estrenar una condición de seguridad nueva. Se requiere que tal condición de seguridad sea implementada por medios completamente diversos a los heredados de los proyectos universalistas o de las sociedades de derechos. En otras palabras, requiere corregir el rumbo que las luchas sociales torcieron en dirección a forjar sociedades de garantías para los sujetos, reorientándolo a forjar sociedades de seguridad para los mercados. Precisamente, me interesa mostrar que estos mecanismos de seguridad

⁸⁰⁴ A veces los acontecimientos que tenemos sobre nosotros, pueden jugar una mala pasada al análisis. El neoliberalismo ha demostrado ser salvaje en sus procesos de instalación y recomposición —lo hemos vivido en carne propia—; pero también ha demostrado que puede ser muy refinado en sus formas permanentes. Se trata de un juego que debe equilibrar permanentemente seguridad y precariedad respecto a la población, y no sólo precarizar. Es cierto que lo que está ante nuestros ojos es un desmantelamiento del Estado de bienestar europeo, no su inicio, sino su etapa más avanzada; pero lo que está ante nuestros pasos es el establecimiento de nuevas formas de seguridad social, y no sólo un desierto. Estas nuevas formas ya están anunciadas, en los sistemas de cotización núcleo-familiares que recomponen la seguridad vinculándola al mercado del trabajo, mi hipótesis es que la financiarización de estos sistemas funda además un nuevo mercado de los medios de subsistencia que hace ingresar la reproducción de la fuerza de trabajo a la esfera de la producción y las mercancías. Precisamente este proceso es un pilar de las nuevas formas de acumulación.

social –desmontados de su orientación garantista- son necesarios y funcionales a la lógica neoliberal; pero además forman parte de una relación social nueva y que están en el centro de los procesos no sólo de desposesión, sino de creación de nuevas formas de acumulación. Trataré de esto en el siguiente apartado, queda un elemento por tratar antes de pasar a esa otra faceta creativa.

La lógica de la seguridad propone una relación paradójica entre acceso y propiedad de los medios de subsistencia. Hay que dar acceso a unos medios de subsistencia podríamos decir ‘de cierta calidad’, pero evidentemente sin poner en dificultad la estructura de propiedad. En la medida en que esta necesidad se solidifica en un modelo social, que opera a través de garantías explícitas se forma una paradoja en el modelo de acumulación: su capacidad industrial, su necesidad de demanda y su necesidad también – aunque inversa- de producir y mantener una estructura de expropiación de los medios de subsistencia. A partir de esta clave se puede entender, que estos procesos de desposesión en lo que concierne a la destrucción del modelo de acceso, y por ende a la privatización de los sistemas sociales, responden a una nueva expropiación de los medios de subsistencia a los que se tenía acceso por medio de los sistemas sociales del siglo XX. En este punto, sirve recordar la explicación de Marx: la expropiación de los medios de subsistencia tiene sentido para la estructura del capital en la medida que empuja a participar en el mercado del trabajo. Ella instala la necesidad general en la población de vender su fuerza de trabajo. En este caso, la variable que quiero incorporar es la participación en un nuevo mercado, un mercado vital en que se accede a los complejos medios de subsistencia de la vida actual, a través de la participación en sistemas de capitalización individual y crédito, que opera generando valor a través de instrumentos financieros. Esto quiere decir que los medios de subsistencia directamente relacionados con los procesos de reproducción de la fuerza de trabajo, pasan a ser parte explícita de la producción en vista al consumo masivo y son articulados por sistemas financieros que operan como puerta de acceso. Pero esto no se entiende sin que la situación de acceso generada por el modelo de la razón de Estado sea desmantelada. En cualquier caso, estos procesos de desposesión no explican por sí mismos las novedades del neoliberalismo, sino sólo una primera fase de destrucción y de generación de condiciones previas, un proceso de formación de marco, según el lenguaje ordoliberal, en cuanto a las condiciones materiales de subsistencia. La desposesión es parte del marco. Pero no hay que quedarse con la idea de que el neoliberalismo sólo expropie la riqueza previa. En realidad, esta operación es limitada en cuanto a la generación de riqueza posible. Por el contrario, hay que prestar atención a la faceta creativa de todo este proceso. Por eso pienso que los mecanismos de desposesión que Harvey ha descrito, al menos en lo que concierne a la privatización de los sistemas públicos de seguridad, deben entenderse como una primera fase que por supuesto produce riqueza, pero que sobre todo es una condición de marco. Por la misma razón, propongo que la descripción de Harvey puede ser acompañada y es complementaria con una descripción de la faceta creativa del neoliberalismo.

5.5.2. La imagen neoliberal de la seguridad social.

En primer lugar quiero recordar dos principios que Foucault ha expresado en el análisis el neoliberalismo y que serán de ayuda en las siguientes líneas. El primero proveniente del neoliberalismo alemán temprano, u ordoliberalismo, y que es clave para entender toda la primera etapa del neoliberalismo político anterior a la crisis de deuda, es decir a partir de 1948 y hasta 1970. Este principio consiste en que es necesario crear mercado, crear las condiciones de mercado –el marco- para que una industria pueda desarrollarse en los parámetros de una economía de mercado, y luego hay que implementar y sostener este mercado. Es decir que la instalación y el mantenimiento de una economía de mercado es una actividad permanente, en absoluto natural o automática, y altamente política. Podemos llamar a esto principio de marco, o principio político de mercado, o también principio de neoliberalismo industrial, o simplemente principio ordoliberal. El segundo principio consiste en que una vez producida esta economía de mercado en ciertos campos industriales específicos, debe extenderse desde ahí a todo el ámbito social. Es un principio más tardío que Foucault adjudica al neoliberalismo norteamericano, que estaba expresado teóricamente ya en la década de 1950, pero su implementación política corresponde precisamente al periodo que comienza en 1970. Podemos considerar esto como un principio de extensión de la racionalidad de mercado, o también como he sugerido, principio de totalización del mercado o principio del mercado total⁸⁰⁵.

Así entendido, habría una faceta neoliberal que quiere instalar economías de mercado en ciertos sectores específicos, y considera que esta es una labor política constante; aunque no llega a implementar un modelo social completamente basado en la razón de mercado. Es el periodo que parte con la reconstrucción de posguerra en Alemania, pero en términos generales en Europa y también en otras partes del mundo, el modelo social que sirve como horizonte orientador es el del bienestar y a nivel de pensamiento económico la influencia keynesiana es fundamental. Lo que cambia a mediados de la década de 1970 con las ideas de la escuela de Chicago es que se propone modificar la orientación del modelo social, aplicando la racionalidad de mercado al conjunto de la vida social y emergen los primeros síntomas de un modelo de mercado sobre la sociedad, que aquí he llamado también de mercado total, en la medida que no se trata sólo de que el mercado sea un eje articulador importante de la vida social; sino que además el Estado trabaje como articulador del mercado y bajo sus mismos esquemas de racionalidad. Es decir instala una lógica única, una racionalidad hegemónica y omniabarcante. Esta faceta

⁸⁰⁵ Harvey también ha sugerido ideas cercanas este análisis. Sobre la extensión de la racionalidad de mercado afirma: *“La empresarización, la mercantilización y la privatización de los activos previamente públicos ha sido un rasgo distintivo del proyecto neoliberal. Su objetivo prioritario ha consistido en abrir nuevos campos a la acumulación de capital en dominios hasta el momento considerados más allá de los límites establecidos para los cálculos de rentabilidad”*. HARVEY, David. Breve Historia del neoliberalismo, p. 167. Además utiliza el decisor subtítulo *“la mercantilización de todo”* para graficar este impulso de expansión Cfr. HARVEY, David. Breve Historia del neoliberalismo, pp. 172-179.

constructivo-expansiva del neoliberalismo, como es sabido, tiene sus primeras expresiones en los modelos de Pinochet, Thatcher y Reagan, con adaptaciones locales, y luego se extiende también a otros países latinoamericanos con bastante nivel de penetración, también en Asia y más tímidamente en Europa. La crisis de financiación de los sistemas públicos de la década de 1970 y la inflación, son el principal campo de adversidad, que permite legitimar estas transformaciones, aunque hay que prestar atención también a las tasas de interés que se incrementaron exponencialmente en tales años en los que algunos han llamado el golpe de 1979⁸⁰⁶. Son conocidas las estrategias altamente coercitivas de Pinochet y Thatcher, que han sido explicadas bajo la tristemente célebre expresión de Friedman como 'shock'⁸⁰⁷, aunque no hay que perder de vista por ejemplo el más silencioso proceso francés, también iniciado en la década de 1970, por ejemplo a través de la obligación de no monetizar la deuda pública con emisiones del tesoro francés, y financiarla en los mercados financieros⁸⁰⁸. Las instalaciones más dramáticas y completas como en Chile e Inglaterra, o más paulatinas, incompletas y matizadas como en Francia, Alemania, o Argentina, muestran en todo caso un proceso clave de esta extensión de la racionalidad de mercado y la formación de un modelo social acorde. Y aquí es necesario dibujar bien el límite entre una economía de mercado que ya se había extendido a partir de 1948, y un modelo social de mercado total que comienza a extenderse a partir de 1970 y hoy parece estar en una fase aún más agresiva de instalación en los países de Europa del sur. Me parece que el límite que dibuja estas diferencias son los tipos de sistemas de seguridad social. En el primer caso, estos sistemas pueden ser concebidos como una condición de marco para el consumo, es decir, una forma de asegurar al conjunto de la población los medios de subsistencia y reproducción, de modo que queden habilitados también como sujetos de consumo de mercancías en general. También puede insertarse aquí la comprensión socialdemócrata, es decir, una economía de mercado, en conjunto con un sistema social garantista que tiende al Estado de bienestar. No son incompatibles. Pero estas dos concepciones sí son incompatibles con el proceso

⁸⁰⁶ A pesar de que el déficit público es un hecho innegable a partir de esta década. Por otra parte, conviene revisar los procesos de crecimiento de la deuda como consecuencia de las nuevas políticas de interés nominal aplicadas por la reserva federal estadounidense a partir de 1979. Aquí se muestra, cómo estas políticas incrementaron sistemáticamente los intereses de deuda pública hasta un 20%. Con lo cual el déficit estatal que se le suele adjudicar de manera unilateral al gasto público, se explica también, por la política de interés nominal con la que se gravó la deuda pública a partir de esta década. Un análisis detallado se encuentra en DUMÉNIL, Gérard; LÉVY, Dominique. *Las finanzas capitalistas: relaciones de producción y relaciones de clase*. En CHESNAIS, François; DE BRUNHOFF, Suzanne; DUMÉNIL, Gérard et al. «Las finanzas capitalistas. Para comprender la crisis mundial». Herramienta, Buenos Aires, 2009.

⁸⁰⁷ La expresión ha alcanzado notoriedad mediante la divulgación de Melanie Klein, aunque la frase era un cliché al que recurría Friedman. Por ejemplo en la carta de 1975 a Pinochet *"I believe that the experience of Germany and Japan after World War II, of Brazil more recently, of the post-war readjustment in the U.S. when government spending was slashed drastically and rapidly, all argue for shock treatment"*. FRIEDMAN, Milton. FRIEDMAN, Rose. *Two lucky people: memoirs*. University of Chicago Press. Chicago-London 1999, p. 592.

⁸⁰⁸ Para ver lo específico del proceso francés de instalación del neoliberalismo resulta útil DENORD François. *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*. París, Démopolis, 2007. Aunque el título del libro resulta algo engañoso, pues en realidad no se describe la adaptación francesa del neoliberalismo alemán o norteamericano; sino una formulación propia 'a la francesa' que tendría un punto de anclaje especial precisamente en la monetarización de la deuda pública.

posterior a 1970 y que hoy está en una nueva fase de crecimiento. Es decir que los sistemas sociales que aseguran la reproducción y subsistencia de la población deben ser asumidos según la misma razón funcional que la economía de mercado. O dicho de otro modo, los sistemas sociales tranzan con bienes de consumo y por lo tanto son susceptibles de generación de riqueza, al igual que otras esferas de la producción. Hay aquí un desplazamiento reproducción-producción, que comentaré más adelante; pero además con esto se dibuja el límite entre dos formas del neoliberalismo, uno específicamente económico que propone el desarrollo de una economía de mercado y un segundo neoliberalismo totalizante, que propone además el desarrollo de una sociedad de mercado.

Es precisamente a partir de la expansión de la racionalidad de mercado a los sistemas sociales, y al abandono consecuente de los horizontes garantistas o de bienestar, que la función de seguridad social neoliberal genera un *ciclo vital financiarizado* como producto final del funcionamiento conjunto de los nuevos sistemas de consumo social de los medios de subsistencia, en los que veo algunos desplazamientos. Desde la redistribución al crédito, desde el ejercicio de derechos a la incorporación laboral y desde la condición individual a la familiarización de los individuos. Intentaré una descripción de la imagen de este programa o figura ideal, para lo cual, me tomo prestadas las ideas de Foucault sobre el hombre-empresa, la condición de capital humano, la dinámica de la inversión sobre sí mismo y la condición utópica o de proyecto individual que comporta esta figura.

5.5.2.1. Las etapas vitales como módulos económicos

Mi hipótesis consiste en que la vida de los individuos queda incorporada como mercancía a través de sus diversos procesos según la etapa vital, desde la infancia a la vejez. Esto se lleva a cabo mediante la incorporación de los medios de subsistencia a los sistemas de seguridad social y la posterior transformación de estos sistemas en sistemas de capitalización individual y crédito. El centro articulador del proceso sigue siendo la actividad laboral o la incorporación al mercado del trabajo, pero esta relación se extiende desde el punto de vista funcional a la etapa de escolarización y a la jubilación. Por otra parte, desde el punto de vista del ciclo vital, la edad productiva económicamente hablando se extiende desde la edad laboral, hacia la infancia y también hacia la vejez. De modo que la condición de capital humano debe ser forjada desde la niñez y todas las etapas de la vida de un sujeto están concatenadas respecto a su posible éxito económico o calidad de subsistencia.

La educación inicial corresponde a la incorporación plena de los sujetos como objeto de mercancías; por lo cual debe ser asumida como una inversión familiar, que asegure el futuro posicionamiento de los nuevos miembros de la familia en el mercado laboral. Resulta absolutamente necesario diluir los sistemas educativos integrados y universales, en unidades educativas altamente diferenciadas y

segmentadas; de modo que un tipo específico de educación inicial sea requisito indispensable de la continuidad educativa. La educación inicial asumida como bien de consumo e inversión en capital humano, requiere entonces que no existan propiamente sistemas generales de educación, con habilidades y condiciones similares; sino una enorme diversidad de unidades educativas, todas ellas diferentes y susceptibles de segmentar en rangos de calidad y obtención de logros. De modo que, efectivamente el acceso a una unidad educativa, a diferencia de otra, genere una distancia substancial. Esta segmentación de logros, implica también una segmentación de precios; de modo que la lógica de la inversión sea verificable. A más inversión, mejor logro. Por supuesto que esto no implica la desaparición del Estado en la función educativa ni la eliminación completa de la gratuidad en la educación inicial; pero ambas cosas se subordinan en favor de la producción de riqueza en la venta de estos servicios y en que se cumpla la ecuación entre inversión estatal-familiar y mejor futuro.

A pesar de que describo una imagen social no completamente establecida, sino en proceso de instalación, es posible observar algunos ejemplos de estos procesos especialmente en los países donde el neoliberalismo ha sustituido más rápidamente los sistemas del Estado de bienestar o universalistas. Específicamente en este primer ámbito de la educación inicial, un primer rasgo importante es el desplazamiento de la responsabilidad educativa del Estado, aprovechando las necesidades de descentralización. Este desplazamiento sucede tanto en Inglaterra como en los países latinoamericanos⁸⁰⁹; en Chile por ejemplo, precursor de estas reformas junto a Inglaterra, se produce un desplazamiento desde el Ministerio de Educación a los municipios⁸¹⁰, en Argentina desde el Gobierno

⁸⁰⁹ *"Sin embargo, lo que se inició el Reino Unido en los años de gobierno de la señora Thatcher pareció, en un primer momento, un gran movimiento de descentralización que no se detenía en los poderes locales, sino que llegaba hasta la misma población. Esto resultó especialmente paradigmático en el caso de la educación. En efecto. Se pensó que la "devolución" de poderes no debía detenerse en las autoridades locales, sino que la conjunción de la autoridad de los municipios con la libertad de los padres y la competencia de los profesores, unidos todos en torno al centro docente, daría a las escuelas una mayor autonomía, un mayor control sobre el currículo y sobre el propio centro, permitiendo de este modo un ajuste real entre las necesidades de la sociedad y las prestaciones de las escuelas, y, en definitiva, una mejora de la calidad de la enseñanza. De hecho, las reformas basadas en la descentralización, por ejemplo casi todas las efectuadas en América Latina en los años noventa, fueron presentadas como una fórmula que aumentaría la eficacia de las escuelas: los padres se comprometerían con la educación de sus hijos y exigirían más; los profesores trabajarían con mayor independencia; los equipos docentes serían los auténticos responsables de la vida del centro. Sin embargo, esta tendencia en realidad lo que buscaba era descargar al Estado de responsabilidades educativas, aligerar el aparato organizativo de la Administración pública y reducir el gasto público, todo ello muy en consonancia con el "descubrimiento" del Estado mínimo y el necesario reajuste financiero del aparato estatal".* DE PUELLES, Manuel. *Globalización, neoliberalismo y educación*. En «Avances de supervisión educativa». N° 11, Noviembre, 2009, p 8. < http://adide.org/revista/images/stories/pdf_11/ase11_monog01.pdf>

⁸¹⁰ La primera intervención data de 1976 con el cambio de planes y programas, luego en 1979 con la llamada *Directiva presidencial para la educación nacional* presentada por Pinochet. Posteriormente se establece la Ley de Universidades de 1981, que desmembró algunas de las universidades públicas más importantes y abre la posibilidad de fundar universidades privadas. La municipalización de la educación comienza en 1980 y hasta 1982 traspasa el 87% de los establecimientos educacionales a los Municipios, la crisis económica de 1982 retrasó este proceso pero finalmente se completa en 1986. Un resumen interesante de este proceso puede

nacional a los gobiernos provinciales⁸¹¹. Lo mismo sucede en Colombia, frente a lo cual hay que estar de acuerdo con lo que señala Jairo Estrada:

En la base de la definición del nuevo régimen de competencias está el carácter ahora difuso de la responsabilidad estatal frente al “derecho a la educación” y la idea de que tal responsabilidad termina con la asignación y la disposición de los recursos, lo cual resulta por demás congruente con la noción de “servicio educativo”. La redefinición de la responsabilidad estatal se concreta en la tendencia fuerte hacia la “municipalización”, como uno de los principales rasgos de la política educativa durante la administración Pastrana⁸¹².

En este proceso de descentralización, no hay sólo un afán administrativo de traspaso de poder a sectores de la administración pública más desconcentrados; sino los primeros pasos -y en algunos casos más que eso- de un abandono de responsabilidad del Estado en impartir educación. De modo que el Estado ya no entrega educación, sino que destina recursos para que administraciones locales o directamente privadas impartan servicios educativos a la población. Es un tipo de educación completamente diferente a los extensos sistemas educacionales que pretendían una educación igualitaria de carácter universal; en este caso se enfatiza las diferencias entre segmentos, la estructura piramidal y la generación de riqueza en el proceso. Me parece conveniente traer a colación que los componentes de este tipo de reformas se han transformado en un verdadero modelo para ciertos organismos internacionales, a partir de los cuales se ha producido un efecto de expansión de este tipo de políticas.

consultarse en SERVAN, M^a José. *La municipalización educativa en Chile*. En CASADO, Manuel; ALONSO MARAÑÓN, Pedro (coordinadores). «Temas de Historia de la Educación en América». AEA, Madrid, 2007. Disponible en <<http://www.americanistas.es/biblio/textos/s04/s-04-29.pdf>>. Pero la municipalización consagra también el sistema de subvenciones por el cual el Ministerio de Educación traspasa a los gestores, unos montos destinados a financiar la educación de la población. Estos gestores pueden ser tanto municipios como privados. Finalmente la ley orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE) promulgada el último día del régimen de Pinochet en 1990.

⁸¹¹ “En la Argentina se decidieron dos estrategias fundamentales: la transferencia a las provincias de todos los establecimientos educativos pertenecientes al gobierno nacional y una reforma completa de la estructura del aparato educativo nacional, que afecta aspectos administrativos, de organización académica y curriculares en tal magnitud que desorganizó los rituales académicos y administrativos, las rutinas familiares y el trabajo de los docentes, poniendo en jaque el funcionamiento de las instituciones. En algunas provincias, las escuelas nacionales instaladas atendían más de la mitad de la población. Varios de los estados provinciales tenían sus finanzas al borde de la quiebra. En tales condiciones, la transferencia produjo el cierre de establecimientos, de turnos y secciones y la reducción de personal. Dos ejemplos son las provincias de San Juan y Córdoba” PUIGGRÓS, Adriana. *Educación neoliberal y quiebre educativo*. En «Nueva Sociedad» N° 146, Noviembre-Diciembre 1996, p. 99.

⁸¹² ESTRADA, Jairo. *Configuraciones de política educativa neoliberal*. En CORTI, Ana María (Compiladora). «Regulación social y políticas educacionales en América Latina». Ediciones LAE, San Luis, 2008.

Chile es uno de los pocos países del mundo que apoyó decididamente el subsidio por estudiante como principal instrumento de política en el financiamiento de la enseñanza primaria y secundaria. Aunque Milton Friedman fue el primero en plantear este mecanismo en un ensayo de 1956 relativo a la reforma escolar, la mayoría de los expertos en educación de la época consideraron la propuesta como un ejemplo de cuán alejados estaban los economistas de las realidades propias de la implementación de las políticas. Sin embargo, funcionarios del gobierno de Chile dieron inicio, en 1979, a una transformación radical del sistema educativo del país basándose principalmente en la propuesta original de Friedman. Actualmente — casi dos décadas después— la experiencia de Chile es pregonada como modelo de una reforma educativa exitosa, y los asesores del Banco Mundial y de otros organismos internacionales recomiendan cada vez más el subsidio por estudiante como instrumento normativo predilecto para el financiamiento estatal de las escuelas primarias y secundarias⁸¹³.

Esta observación de Carol Ann Medlin en 1997 hoy resuena en dos direcciones distintas. Primero porque el sistema de ‘cheque escolar’ o ‘subsidio por estudiante’⁸¹⁴ se ha expandido como estrategia de descentralización-desestatalización de la función educativa a países muy diversos. Es el caso de las *charter school*⁸¹⁵ en Estados Unidos o las *free school* en Inglaterra, es decir escuelas privadas, que son financiadas por el Estado. Se trata de una tendencia afianzada también en Bélgica y Holanda, y otros países han visto surgir modelos mixtos de financiación estatal para la educación privada. Incluso desde la OCDE en 2012 se estimula esta práctica de traspaso de recursos de los Estados a escuelas privadas⁸¹⁶. Por otra parte, un eco antagónico, lo tienen las voces sociales que particularmente desde Latinoamérica han denunciado los efectos de desigualdad social de este tipo de prácticas que atomizan los sistemas

⁸¹³ MEDLIN Carol Ann, *Aplicación de la lógica económica al financiamiento de la educación: La experiencia de Chile con el subsidio por estudiante*. En COHEN, Ernesto. «Educación, eficiencia y equidad». CEPAL/OEA/SUR, Santiago de Chile, 1997, p. 52.

⁸¹⁴ Hay una diferencia importante, en todo caso en la implementación de estos dos tipos de propuestas. La idea original de Friedman consiste en un subsidio a la demanda, es decir un monto asignado a la familia, para suplir necesidades escolares; mientras que el subsidio por alumno, corresponde a un subsidio a la oferta. Es decir la asignación de un monto que el Estado entrega directamente a la unidad educativa: mientras que la fórmula de Friedman se ha ensayado de manera puntual, para educación preescolar por ejemplo en Alemania e incluso en Valencia, y de manera más general para ‘población de riesgo’ en diversos Estados de Norteamérica. El segundo tipo se ha vuelto frecuente como forma de traspaso de fondos públicos a las instituciones privadas de Educación. Para lo que estoy comentando, en todo caso los efectos son similares. El Estado ya no imparte educación, pero garantiza su financiamiento, traspasando recursos a entidades privadas.

⁸¹⁵ Esta experiencia es particularmente llamativa. Se trata de uno de los pilares defendidos por la administración Obama como fortalecimiento de la educación pública. Incluso se ha subordinado la concesión de préstamos internos desde el gobierno central a los Estados, en función de que hagan operativa este tipo de política. la estructura corresponde a escuelas privadas gratuitas sin pago directo por parte de las familias, pero financiadas con recursos públicos. La idea de que se trataría de educación pública está basada en este componente de financiación estatal; pero al mismo tiempo esto implica al renuncia explícita a tener un sistema educacional administrado y ejecutado por el Estado con condiciones universalistas e igualitarias.

⁸¹⁶ Ver OECD. *Public and Private Schools: How Management and Funding Relate to their Socio-economic Profile*, OECD Publishing. 2012. Disponible en <http://dx.doi.org/10.1787/9789264175006-en>

educacionales universales en unidades educativas segmentadas y los empobrecen, desviando la inversión pública hacia actores privados⁸¹⁷.

Respecto a la educación inicial hay dos fenómenos implicados. La segmentación de los servicios crea una oferta diversificada con diversos niveles de calidad educacional. El traspaso de recursos fiscales desde el Estado a las entidades privadas, asegura que la mayoría de la población pueda acceder al menos al rango más bajo de estos servicios y crea un mercado, un foco de generación de riquezas con una demanda asegurada.

Esta lógica se profundiza en la educación superior, que queda supeditada a los sistemas de crédito, y a la reducción de matrículas respecto al total de la población; de modo que, sólo un rango aceptable y relativamente pequeño de la población pueda acceder a educación superior. Es necesario que nuevamente el Estado pueda asegurar ciertas condiciones a la educación superior y que incluso mantenga un grado importante de administración educacional. Pero el modelo fundamental de la participación del Estado en Educación es el *outsourcing*, vale decir, se paga para que proveedores privados realicen servicios y luego se supervisa que tales servicios cumplan con las condiciones pactadas en su contratación. Con todo, el financiamiento de la educación superior sigue manteniendo ambas características paralelas. Por una parte se trata de una inversión familiar susceptible de realizar a través de crédito. Por otra, opera por el traspaso de subvenciones del Estado a instituciones privadas. El sistema educativo de enseñanza superior reducido, es necesario para la segmentación de la población en el mercado del trabajo; pues el proceso educativo está directamente enlazado con la incorporación laboral, de modo que la principal función educativa es la capacitación laboral. Nuevamente se trata de una imagen-programa no llevada a cabo completamente; pero que se puede ejemplificar con algunas experiencias.

Un informe del Banco mundial es especialmente interesante para mostrar el avance de la política pública neoliberal en Educación superior y sus principales características. El informe ha sido utilizado como elemento programático y condición para las concesiones de crédito y ayuda técnica⁸¹⁸ y se subtitula

⁸¹⁷ Por ejemplo en Chile, según el Instituto Nacional de Estadísticas, durante el año 2010, el Estado gastó en educación US\$ 7.529.600.096, de los cuales el 70,79% se destinó a instituciones privadas, es decir, US\$ 5.330.717.113. Ver INE. *Compendio estadístico 2011*. disponible en <http://www.ine.cl/canales/menu/publicaciones/compendio_estadistico/pdf/2011/1.5educacion_cultura_mediterraneos.pdf>.

⁸¹⁸ *“Los préstamos del Banco para la enseñanza superior apoyarán los esfuerzos de los países por adoptar reformas de política que permitan que el subsector funcione con más eficiencia y menor costo. Los países dispuestos a adoptar un marco de política para la educación superior en que se haga hincapié en una estructura institucional diferenciada y una base de recursos diversificada, con mayor énfasis en los proveedores y el financiamiento privados, seguirán recibiendo prioridad”.* BANCO MUNDIAL. *Prioridades y Estrategias para la Educación. Examen del banco mundial*. Banco Mundial, Washington, 1996.

sugerentemente 'Las lecciones desde la experiencia'. Es prácticamente un programa de reforma de la enseñanza superior que se exigió a los países que recibieron préstamos a partir de 1994⁸¹⁹. Sólo entre 1994 y el año 2000 se encuentran operativos 149 de estos proyectos del Banco mundial con foco exclusivo en educación superior, repartidos en todos los continentes⁸²⁰. Además, las referencias permanentes del informe son precisamente algunas de las reformas educativas neoliberales más avanzadas: Chile, Colombia, Corea del Sur, Singapur y en menor medida Australia y Nueva Zelanda. Con cierto pudor traigo a colación las palabras del informe.

A pesar de las severas presiones fiscales que enfrenta la mayoría de los países en desarrollo, son pocos los que han avanzado realmente en la esfera de la reforma de la enseñanza superior. Sin embargo, la experiencia de unos pocos países en desarrollo, como Chile, indica que es posible lograr un sistema de enseñanza postsecundaria que funcione bien, sea diversificado y experimente crecimiento, incluso cuando se reduce el gasto público por estudiante⁸²¹.

Los elogios al sistema chileno no se detienen; sino que por el contrario, este sistema muestra su carácter ejemplar, a través del gran logro –permítaseme la ironía- de hacer funcionar el sistema de enseñanza universitaria con un presupuesto equivalente al 0,45% del PIB.

En América Latina, la diferenciación de la enseñanza superior se ha basado en el aumento de las instituciones privadas. Esto es especialmente cierto en Chile y en el Brasil. Hasta 1980, Chile tenía sólo algunas universidades (dos estatales y seis privadas). Pero una importante reforma de la educación postsecundaria iniciada a comienzos de los años ochenta dio por resultado el establecimiento de 82 institutos profesionales y 168 centros técnicos con cursos de dos años, y la división de las universidades nacionales en 12 universidades más pequeñas. A raíz de esto, se ha duplicado la matrícula en las instituciones de nivel superior, correspondiendo la mayor parte del aumento a las instituciones privadas no universitarias (institutos profesionales y centros técnicos). En el mismo período, la parte del gasto público destinada a la enseñanza terciaria como porcentaje del PBI disminuyó de 1,65% a 0,45%⁸²².

⁸¹⁹ "En 1994, tras tres décadas de compromiso con las reformas de la educación terciaria, el Banco Mundial publicó un análisis de sus actividades en este sector, titulado *Educación superior: las lecciones derivadas de la experiencia (1994)*, que ha sido un importante parámetro para la definición de políticas y como referencia para la participación continua del Banco Mundial en la educación terciaria en los últimos ocho años en proyectos, investigaciones, estudios sectoriales, programas de capacitación y asistencia técnica (...) Antes del año 2000 los beneficiarios de préstamos para educación terciaria eran por lo general países de ingresos medios; clientes como Argentina, China e Indonesia (...) En gran medida como respuesta a las numerosas solicitudes presentadas por los países de bajos ingresos de ejecutar proyectos de educación terciaria, el Banco Mundial ha tenido un papel activo en la intensificación de los diálogos entre las partes interesadas sobre la reforma de la educación terciaria y la preparación de nuevos préstamos, incluidas numerosas iniciativas en el sur de Asia y en África". BANCO MUNDIAL. *Construir Sociedades de Conocimiento: Nuevos Desafíos para la Educación Terciaria*. Banco Mundial, Washington, 2003, pp. x-xi.

⁸²⁰ Consulta a la Base de Datos online del Banco mundial. Disponible en <http://www.bancomundial.org/projects/search?lang=es&searchTerm=§orcode_exact=ET^EV^&strdate=1-1-1994&enddate=12-31-2000>

⁸²¹ BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior*, p. 28.

⁸²² BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior*, p. 33.

La 'importante reforma' capaz de realizar esta hazaña, no es otra que una de las reformas claves del sistema educacional instaurado por Pinochet, a las que ya he hecho mención. Quisiera evocar el sentido de éste a partir de la carta con la que el propio Pinochet presenta la *Directiva presidencial para la educación* de 1979: "(alcanzar) la educación media, y en especial, la superior, constituye una situación de excepción para la juventud, y quienes disfruten de ella deben ganarla con esfuerzo... y además debe pagarse o devolverse a la comunidad nacional por quien pueda hacerlo ahora o en el futuro..."⁸²³. A continuación enumero los elementos clave del Informe del Banco Mundial que promueven estas reformas como la promoción de un sistema de privatización con reducción de gasto público⁸²⁴, gasto que además se derive como flujo de capitales al sector privado con liberalización de aranceles⁸²⁵, crítica a la educación gratuita como medida regresiva⁸²⁶, implementación de sistemas crediticios⁸²⁷, estructura piramidal de selección sin criterios de corrección social de resultados⁸²⁸, y control del crecimiento de la matrícula⁸²⁹.

⁸²³ Diario El Mercurio 5 de marzo de 1979.

⁸²⁴ "En realidad, se puede aducir que la enseñanza superior no debiera tener la preferencia en utilizar los recursos fiscales adicionales disponibles para el sector educativo en muchos países en desarrollo". BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior*, p. 28.

⁸²⁵ "Un resultado importante derivado de los casos que han tenido éxito es que el fomento por el gobierno del sector privado en la enseñanza superior requiere un marco de políticas y reglamentos que evite los desincentivos, como los controles de precios de las matrículas, y que incluya mecanismos de acreditación, fiscalización y evaluación de las instituciones privadas. Algunos países han proporcionado también incentivos financieros para estimular el establecimiento de instituciones privadas en razón de que constituyen un medio para ampliar las matrículas a un costo público más bajo. Al proporcionar financiación para mejoramientos de la calidad a instituciones tanto públicas como privadas basándose en la calidad de sus propuestas, se atiende el objetivo a largo plazo de establecer condiciones de igualdad para todas las instituciones de enseñanza superior, sean públicas o privadas". BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior*, p. 6.

⁸²⁶ "Las características predominantes de la enseñanza pública de nivel terciario en el mundo en desarrollo benefician principalmente a las unidades familiares más prósperas, que son también las que detentan mayor poder político. Los hijos de las familias acomodadas están considerablemente subvencionados por el resto de la sociedad para asistir a universidades públicas, lo que refuerza sus ventajas económicas y sociales. La experiencia demuestra que es fundamental romper este esquema, y también que no debe subestimarse la dificultad política de hacerlo". BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior. Las lecciones derivadas de la experiencia*. Banco Mundial, Washington, 1995, p. 5.

⁸²⁷ "La participación en los gastos no puede aplicarse equitativamente sin que funcione un programa de préstamos estudiantiles que ayude a los que necesitan obtener préstamos para su educación. Es necesario un programa de becas que garantice el apoyo financiero necesario a los estudiantes pobres y académicamente calificados que no pueden absorber los gastos directos ni indirectos (ingresos no percibidos) de la enseñanza superior". BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior*, p. 8.

⁸²⁸ "La manera más directa de aumentar la representación de los grupos desfavorecidos en la educación superior consiste en emplear criterios de admisión meritocráticos, como por ejemplo, reducir las exigencias, otorgar puntos adicionales en los exámenes de admisión, imponer cuotas de ingreso y utilizar combinaciones de estos sistemas. Estos criterios están plagados de dificultades. Pueden representar costos elevados de eficiencia internos, especialmente donde la calidad de la enseñanza secundaria es muy variable. A principios de los años ochenta, por ejemplo, la Universidad estatal de Filipinas decidió hacer menos estrictas las rigurosas condiciones de admisión para los estudiantes pobres y de zonas rurales, aduciendo que los exámenes de admisión subestimaban el posible éxito académico de los estudiantes. A los alumnos que accedieron a la universidad en virtud de este plan se les otorgó apoyo financiero y se les dictaron clases de recuperación cuando fue necesario, al tiempo que se vigilaba cuidadosamente su desempeño. Los resultados señalaron que la reducción de las exigencias aumentó el fracaso de los estudiantes, a pesar de la ayuda adicional que habían recibido". BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior*, p. 88.

Merece un papel destacado la justificación general de este tipo de sistemas y particularmente de la financiación directa por parte de los estudiantes de las tasas y aranceles.

Se puede fortalecer la base financiera de la enseñanza pública de nivel superior mediante una mayor participación de los estudiantes en el financiamiento de sus estudios, los que pueden prever ingresos considerablemente mayores en el curso de sus vidas como resultado de haber recibido enseñanza superior y que a menudo provienen de familias con suficientes recursos para contribuir a los costos de su educación⁸³⁰.

Quiero hacer notar la lógica empresarial de la 'inversión sobre sí mismo', que subyace a esta explicación. Incluso teniendo a la vista que el Informe ha hecho algunas defensas generales de la importancia social de la educación para el desarrollo económico; de todos modos, la lógica que prevalece es la concepción de la educación como un asunto individual que se relaciona primordialmente con la inserción laboral de los sujetos, con el ascenso social individual y las recompensas económicas asociadas a la educación de los individuos. La lógica de sistemas de garantías universales con procesos equivalentes ha sido sustituida por una imagen-programa, que concretiza la imagen del hombre-empresa como modelo vital.

Este rasgo de continuidad entre inversión familiar, crédito, servicios educacionales y segmentación laboral es fundamental que logre cumplir ciertas promesas sociales. Es decir que efectivamente se cumpla la promesa de la inversión, que los recursos familiares y el endeudamiento, ahí implicados, a la larga redunden realmente en una mejor posición social y en una mayor recompensa económica. La promesa del capital humano, debe ser verificable. Ahora bien, la lógica del aumento del propio capital humano no está restringida a la etapa de enseñanza o capacitación laboral; sino que continúa a lo largo de la vida laboral, una vez que los sujetos adultos se han incorporado al mercado laboral. La adquisición de un nuevo idioma, especialización, desarrollo de habilidades tecnológicas y de gestión, formación de redes sociales y relaciones, la creación de una imagen social de éxito y los patrones de conducta que forman status y diferenciación social, serán algunos de los elementos clave de la permanente inversión sobre sí mismo.

Quisiera evidenciar algunos de los tópicos del Informe sobre Capital humano 2013 del Foro económico Mundial; pues sirve como referente programático, estado del arte y además un discurso ejemplar de la racionalidad neoliberal. En este informe se hace explícita la íntima relación entre las etapas vitales, su

⁸²⁹ "No obstante la importancia evidente de la enseñanza superior en el crecimiento económico y el desarrollo social, las inversiones del sector experimentan crisis a nivel mundial en los países industriales y en desarrollo (...) La crisis reviste mayor gravedad en el mundo en desarrollo, debido a que los ajustes fiscales han sido más drásticos y a que a estos países les ha resultado más difícil contener las presiones para aumentar las matrículas, dado que las tasas son relativamente bajas". BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior*, p. 8.

⁸³⁰ BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior*, p. 7.

concatenación a nivel de ciclo vital y los vínculos explícitos que desde la racionalidad gubernamental, vinculan estos aspectos con las posibilidades de beneficio o rentabilidad individual.

Tradicionalmente, el capital humano ha sido visto como una función de educación y experiencia, lo último refleja tanto el entrenamiento y el aprender haciendo. Pero en los últimos años, la salud (incluyendo las capacidades físicas, la función cognitiva y la salud mental) ha llegado a ser visto como un componente fundamental del capital humano. Además, el valor del capital humano es determinado de manera muy importante por el contexto físico, social y económico de una sociedad, porque ese contexto determina cómo los particulares atributos que posee una persona pueden ser recompensados⁸³¹.

Quisiera comentar en primer lugar que está lógica de la continuidad había sido observada claramente por Foucault en sus análisis sobre la teoría del capital humano de Gary Becker, que ya he tratado en el capítulo segundo. Aun cuando, -como denuncia este informe- algunas de las interpretaciones predominantes en política pública tendieron a identificar formación de capital humano y capacitación⁸³². En este caso, la idea de capital humano es presentada directamente en relación con la salud de los individuos y con la condición de marco, es decir, el contexto social en que un sujeto se desenvuelve y que posibilita que obtenga recompensas o beneficios por la suma de los atributos que conforman su capital humano⁸³³. Antes de comentar esto, quiero insistir en el acento explícito que el informe realiza sobre la incorporación del ciclo vital completo de los sujetos, en la medida que confiesa su aproximación metodológica como basada en el ciclo vital⁸³⁴; y especialmente en cuanto ve la dinámica inversión-acumulación-rentabilidad como una forma de entender el desarrollo de los sujetos desde la infancia a la vejez.

⁸³¹ WORLD ECONOMIC FORUM. *The Human Capital Report*. WEF-MERCER, Geneva, 2013, p. 3. Disponible en <http://www3.weforum.org/docs/WEF_HumanCapitalReport_2013.pdf>

⁸³² Un ejemplo han sido las políticas de capital humano precisamente en Chile elaboradas por los principales planificadores sociales del país en las que se ha entendido permanentemente el concepto como sinónimo de educación. El informe de Capital humano 2003, elaborado por uno de estos planificadores y varias veces Ministro de Estado, reza del siguiente modo. *“El núcleo del Informe está conformado por una exhaustiva revisión de los principales factores y variables que afectan la formación del capital humano en Chile; esto es, al funcionamiento de su sistema educacional en todos los niveles”*. BRUNNER, Jose; ELACQUA, Gregory. *Informe capital humano en Chile*. Universidad Adolfo Ibañez, Santiago de Chile, 2003.

⁸³³ Uno de los sub pilares que pretende medir el ‘talento’ es explicado entre otras formas del siguiente modo: *“se integra la evaluación de líderes empresariales de la capacidad de los países para atraer y retener talento, de la capacidad de sus empresas para encontrar a empleados cualificados y de la existencia de sistemas de recompensa basados en mérito para los empleados”*. WORLD ECONOMIC FORUM. *The Human Capital Report*, p. 8.

⁸³⁴ *“El pilar de la salud y el bienestar refleja cómo varios factores socio- culturales, geográficos, ambientales y de salud fisiológica impactan en el desarrollo de capital humano. Basado en un enfoque del curso vital, incluye indicadores de desarrollo temprano, que son predictores de la salud de la futura fuerza laboral, e indicadores de enfermedades comunicables y no comunicables que afectan la productividad y la capacidad de la fuerza laboral actual”*. WORLD ECONOMIC FORUM. *The Human Capital Report*, p. 4.

El índice pretende tomar en cuenta el curso de la vida individual (...) Así, el índice incluye medidas que indican la calidad de la primera infancia. Además, el índice considera la medida en que las inversiones realizadas en los primeros años en salud y educación llegan a rentabilizarse en la población en edad laboral a través del aprendizaje y la formación permanentes. Finalmente, en el otro extremo del continuum, el índice toma en cuenta la salud y la productividad de la población mayor⁸³⁵.

Los sujetos acumulan capital humano, en el que invierten y que luego tienen posibilidad de rentabilizar, este proceso inversión-acumulación-rentabilidad es transversal a las etapas vitales. Es un acercamiento interesante para lo que estamos comentando. Avancemos un poco más, *la interfase del hombre empresa* sólo funciona en ciertas coordenadas sociales muy específicas, la condición básica de esas coordenadas es una relación de recompensa o rentabilidad acorde a la inversión. Al momento de hacer operativo el indicador de capital humano como instrumento de medición, el foro económico mundial, ordena los indicadores de análisis en cuatro grandes dimensiones de las que se desprenden el índice de capital humano: “Así, el índice se basa en cuatro pilares: los tres principales determinantes del capital humano (educación, salud y empleo) además de los factores que permiten a estos tres principales determinantes traducirse en mayores retornos”⁸³⁶. Quiero llamar la atención sobre el último de estos pilares: la ecuación queda incompleta sin un ambiente o una estructura social que recompense con mayores retornos la inversión hecha sobre sí mismo. Es cierto que, por otra parte, en diversos momentos el mismo documento propone la necesidad de sistemas de seguridad social y de política pública, o inversión estatal en educación, por ejemplo, aunque en la línea de lo que vengo comentando, no diferencia entre inversión estatal realizada en sistemas públicos o privados, y por el contrario, propone como principal corrector la movilidad social de los individuos.

Finalmente, se incluye una medida sobre la rigidez de las prácticas socio-culturales que puede frustrar el progreso en el desarrollo del capital humano a pesar de las inversiones a través de instrumentos de política pública. La oportunidad de un individuo para atravesar los estratos sociales puede ser un importante factor motivacional para la inversión en su propio desarrollo de capital humano y en el de su descendencia⁸³⁷.

En realidad el combate a la desigualdad en el discurso neoliberal siempre está presente, pero se trata de un combate a la desigualdad de ‘oportunidades’ y al mismo tiempo afirmación de las desigualdades en los ‘resultados’. Se trata de formar un proceso continuo de acumulación de capital humano, a lo largo de la vida laboral. Pero, estos procesos están enmarcados en una forma social general que requiere la implementación de mecanismos de desigualdad, segmentación y ascenso social individual. Es decir para que la promesa de ascenso individual y éxito económico se cumpla, por fuerza debe crearse un tipo de

⁸³⁵ WORLD ECONOMIC FORUM. *The Human Capital Report*, pp. 3-4.

⁸³⁶ WORLD ECONOMIC FORUM. *The Human Capital Report*, p. 3.

⁸³⁷ WORLD ECONOMIC FORUM. *The Human Capital Report*, p. 8.

sociedad segmentada en las que efectivamente pueda ascenderse socialmente y donde exista una fuerte desigualdad en el acceso a las condiciones de subsistencia. Desigualdad verificable en ingresos y condiciones laborales, condiciones de vivienda y acceso a servicios urbanos, esperanza de vida y acceso a sistemas sanitarios, entre los aspectos más importantes. Me interesa ir mostrando cómo se crea un proceso permanente de mercantilización de las necesidades vitales y al mismo tiempo, cómo esta mercantilización se lleva a cabo a través de sistemas generales de seguridad, que se aplican al conjunto de la población y que en la condición neoliberal se transforman en sistemas completamente distintos a los del Estado de bienestar, aun cuando ciertos efectos puedan ser comunes. No pretendo hacer un análisis sociológico ni breve ni exhaustivo, lo cual está más allá de mis habilidades; pero me interesa situar las condiciones históricas de estas transformaciones, especialmente para entender las diferencias que en términos de poder sobre la subjetividad generan los mecanismos del ordoliberalismo y los mecanismos profundamente extensivos de un modelo de mercado total. Me interesa también, llamar la atención sobre la discontinuidad existente entre los sistemas de seguridad del Estado de bienestar y los sistemas de seguridad neoliberales. Por supuesto que estos elementos no se dan sin mezcla y tampoco están completamente implementados, la realidad global es menos homogénea de lo que a veces parece en las grandes síntesis teóricas sobre la globalización; pero al mismo tiempo, esta tendencia general del mercado total es abiertamente preponderante. En tal hegemonía programático-gubernamental se desarrolla este proceso de complejización de las necesidades de subsistencia y de su mercantilización, de modo que, estos procesos quedan sometidos a la lógica de generación de riquezas y acumulación de capital.

En términos del ciclo vital, no sólo la edad laboral, sino que la preparación para el trabajo y también la vejez, son objeto de mercantilización. La vida laboral culmina para los individuos en la adquisición de una pensión que debe ser dependiente de las remuneraciones obtenidas a lo largo de la vida laboral y de los esfuerzos de capitalización individual. Sólo así el *continuum vital*, del que hablaba el informe del Foro económico mundial queda incorporado de manera completa a esta racionalidad gestional de los modos de subsistencia.

La neoliberalización de los sistemas de pensiones a través de la instalación de sistemas de capitalización individual que sustituyen a los sistemas de reparto del sistema de bienestar tiene una historia bastante trazable. Chile 1981, Perú 1993, Colombia 1994, Uruguay 1996, Bolivia 1997, México 1997, El salvador 1998, Hungría 1998, Kazajstán 1998, Polonia 1999, Suecia 1999, Costa Rica 2000, Letonia 2001, Bulgaria 2002, Croacia 2002, Estonia 2002, Kosovo 2002, Rusia 2003, República Dominicana 2003, Lituania 2004, Eslovaquia 2005, Nigeria 2005, Macedonia 2006, Rumania 2008, Brunei 2010, Ghana 2010, Egipto 2012. Además de sistemas parciales, por ejemplo en exclusiva para los empleados públicos

en Panamá en 2002 y el 2004 en India⁸³⁸. De toda esta lista, sólo en Uruguay, Kosovo y Eslovaquia el organismo que administra estos fondos es de carácter público⁸³⁹. Aunque en México y Suecia las administradoras pueden tener regímenes diversos como asociaciones cooperativas y organismos públicos. En México además conviven este sistema de capitalización individual obligatoria, con un sistema de reparto, es decir, la cotización individual de cada afiliado se distribuye en ambos sistemas⁸⁴⁰. Sólo algunos de estos países como Argentina, Bolivia, Hungría, Polonia, Eslovaquia, Letonia y Kazajstán han revertido el sistema de capitalización individual a sus respectivos sistemas anteriores⁸⁴¹. Como los agentes económicos que administran estos procesos están más concentrados, por ejemplo, que en el caso de los sostenedores educacionales, y el nivel de profesionalización de estas empresas es también más alto, es posible ver con mayor claridad los volúmenes de ingresos que manejan. Acuña, en un estudio comparado, calcula que las cotizaciones a los fondos de cotización individual durante el 2012 aportaron al PIB anual 0,58% en Colombia, 0,31% en México, 0,33% en Perú y 0,37% en Chile⁸⁴². Sin embargo, lo anterior sólo representa el peso de las cotizaciones de los trabajadores realizadas en 2011, y estos fondos disponen del acumulado de los sistemas de pensión. El total acumulado de estos fondos corresponde durante el 2011 respecto al total del PIB 9,2% en Colombia⁸⁴³, 12,2% en México⁸⁴⁴, al 18,4% en Perú⁸⁴⁵ y en Chile, el sistema más antiguo de este tipo, un 61,8% del PIB⁸⁴⁶. Para lo que aquí estoy sosteniendo, esto indica precisamente la importancia económica del ciclo vital, en tanto proceso de creación-extracción de riqueza. Estos enormes flujos de acumulación de capital no son estrictamente expropiados permanentemente a los cotizantes, pues se les retornan en forma de pensiones; pero son

⁸³⁸ Ver FIAP. *Compilación de regulaciones comparadas en los sistemas de capitalización individual países fiap*. FIAP, Santiago de Chile, 2011, p. 6. Disponible en <http://www.fiap.cl/prontus_fiap/site/artic/20121022/asocfile/20121022133349/regulaciones_comparadas_2011_esp.pdf>

⁸³⁹ Ver FIAP. *Compilación de regulaciones comparadas en los sistemas de capitalización individual países fiap*, p. 7.

⁸⁴⁰ Ver FIAP. *Compilación de regulaciones comparadas en los sistemas de capitalización individual países fiap*, p. 40.

⁸⁴¹ Ver CUSATO, Antonio; SECADA, Pablo; ZAPATA, Verónica. *Efectos en Perú*. En Acuña, Rodrigo. «Contribución del sistema privado de pensiones al desarrollo económico de Latinoamérica». Sura, Santiago de Chile, 2013, p. 241. Disponible en <http://www.fiap.cl/prontus_fiap/site/artic/20131010/asocfile/20131010181113/librointeractivo.pdf>.

⁸⁴² Ver ACUÑA, Rodrigo. *Efectos macroeconómicos de la creación de sistemas de capitalización individual: Chile, Colombia, México y Perú*. FIAP, Santiago de Chile, 2013, p. 9. Disponible en <http://www.fiap.cl/prontus_fiap/site/artic/20131017/asocfile/20131017115414/impacto_macro economico_sistemas_de_capitalizacion_individual__presentacion_el_salvador__octubre_2013.pdf>

⁸⁴³ FIAP. *Resultados y Tendencias en Multifondos: Chile, Colombia, México y Perú*. FIAP, Santiago de Chile 2012, p. 9. Disponible en <http://www.fiap.cl/prontus_fiap/site/artic/20130124/asocfile/20130124124302/resultados_y_tendencias_de_los_multifondos_en_america_latina.pdf>

⁸⁴⁴ FIAP. *Resultados y Tendencias en Multifondos: Chile, Colombia, México y Perú*, p. 14.

⁸⁴⁵ FIAP. *Resultados y Tendencias en Multifondos: Chile, Colombia, México y Perú*, p. 19.

⁸⁴⁶ FIAP. *Resultados y Tendencias en Multifondos: Chile, Colombia, México y Perú*, p. 4.

expropiados temporalmente por un periodo de entre 40 a 45 años⁸⁴⁷, en los que pueden ser invertidos por las entidades controladoras de estos fondos.

Por el momento he entregado algunos ejemplos de cómo el ciclo vital completo es asumido por la lógica neoliberal, como objeto de producción de riqueza y al mismo tiempo como programa de producción de subjetividad. La lógica del capital humano como discurso ejemplar del hombre empresa nos habla de lo último y los sistemas de seguridad neoliberales nos hablan de lo primero. Hasta aquí he destacado los ejemplos que se relacionan con el ciclo vital especialmente con la transformación de los sistemas educacionales y los sistemas de pensión, con el objeto de mostrar cómo se amplía la racionalidad de mercado hacia la infancia y la vejez, dejándolas al mismo tiempo imbricadas económicamente en una lógica de inversión-rentabilidad. Con todo, se trata de sistemas en algunos casos implementados, y en otros en vías de implementación, especialmente a través de las presiones o recomendaciones programáticas de los organismos internacionales. Esta primera línea que pretende asumir el ciclo vital, hay que complementarla con los sistemas transversales de financiación individual y familiar, que producen relaciones de añadidura y sinergia con el proceso anterior.

A estos procesos anteriores hay que sumar dos necesidades claves de subsistencia que se vuelven transversales, como son los servicios sanitarios y la obtención de vivienda. En el primer caso, se trata de vincular los sistemas sanitarios a la incorporación laboral; de modo que se tiene acceso a las prestaciones de salud, en la medida que el grupo familiar es cotizante, a través de sus miembros activos laboralmente. Ya sea sólo a través del padre o también de la madre. Hay que destacar que se trata de sistemas sanitarios con coberturas prácticamente similares a la de los sistemas sanitarios de acceso universal elaborados por las sociedades garantistas; pero a diferencia de estos sistemas, los individuos no acceden a las prestaciones de salud en cuanto sujetos de derecho que pertenecen a una sociedad; sino en cuanto miembros de un grupo familiar que cotiza para la prestación de estos servicios. Las fórmulas de administración pueden ser públicas o privadas, pero quedan supeditadas a una lógica de participación laboral por una parte, y por otra reafirman la lógica de pertenencia a la familia nuclear. De este modo, la cobertura de las necesidades sanitarias del grupo familiar implica que este grupo esté

⁸⁴⁷ Resulta imposible calcular el periodo real en que estos fondos retornan a los cotizantes en forma de pensión. Sin embargo este periodo de 40 a 45 años es la estimación inicial que realizaron los creadores del sistema de cotización individual chileno. *“La pensión de cada persona depende de manera crucial de la regularidad de sus aportes durante una vida laboral de 40-45 años y de que ellos sean en proporción a su verdadero salario y no uno artificialmente menor”*. PIÑERA, José. *Hacia un Chile de trabajadores-propietarios*. Disponible en <http://www.josepinera.com/josepinera/Jp_ABC_Revolucion_pensiones_es.htm>

El mismo José Piñera opina que durante el 2011, hay que estimar que en Chile los fondos corresponden al 75% del PIB, pues incorpora además de las cotizaciones, las reservas técnicas traspasadas desde las AFP a las empresas de seguros. Del mismo modo, asegura que 30 países han seguido el modelo de capitalización chileno y que 150 millones de trabajadores en el mundo forman parte de este sistema. Ver PIÑERA, José. *ABC del sistema de capitalización*. Disponible en < http://www.josepinera.com/chile/chile_ABC_AFP.htm>

permanentemente participando del juego económico, que no pueda sustraerse a él. Se trata de un proceso transversal, durante la infancia y la juventud se está incorporado a estos procesos en la medida que se es dependiente de un grupo familiar; una vez incorporado al mundo laboral, los sujetos se vuelven cotizantes y deben mantener esta condición a fin de proveer servicios sanitarios para sí mismos y para su grupo familiar dependiente. Se trata de sistemas de capitalización individual, en los que puede observarse la misma lógica de segmentación. Si bien la mayoría de la población puede ser cubierta por estos sistemas, las formas de la cobertura pueden ser muy diversas; de modo que según la cotización que se realice, se paga por servicios más completos o menos, de mayor o menor calidad. Sucede algo similar a lo que sucedía con los servicios educativos. No se tiene un sistema de salud integrado y similar para el conjunto de la población; sino que se tiene multiplicidad de servicios sanitarios, que logran cubrir a la mayor parte de la población pero en condiciones de desigualdad en el acceso y la calidad.

Los sistemas de adquisición de vivienda resultan similares; en este caso, el gran volumen de inversión requiere que se accede a la vivienda a través de sistemas crediticios de largo plazo. Esto genera el mismo efecto de transversalidad, que está presente en los créditos educativos, la cotización sanitaria y la cotización en fondos de pensiones. El efecto general es que para acceder a estos medios de subsistencia, el individuo y a través de él, los grupos familiares, deben participar permanentemente del mercado laboral y de los sistemas de endeudamiento; de modo que los sujetos quedan incorporados en estos sistemas de endeudamiento y capitalización individual desde la infancia a la vejez, primero como carga financiera de su grupo familiar y luego como cotizante y sujeto de crédito. La condición de desigualdad es básica para el estímulo de la inversión, mayores costos, mayor inversión, mejores medios de subsistencia. Sólo en un horizonte general de desigualdad, vale la pena invertir una gran cantidad de presupuesto individual y familiar en adquirir mejores condiciones de subsistencia. Desigualdad en los sistemas educativos, desigualdad en los medios urbanos, los planes de salud, etc.

En realidad, aquí he revisado tres dimensiones del proceso que son un poco distintas. A) La formación de módulos económicos según la etapa del ciclo vital, de modo que cada etapa vital tiene su correspondiente proceso económico reestructurado según los sistemas de seguridad neoliberales. B) La encadenación de estos módulos en relaciones de dependencia; de modo que el resultado, la performance económico-vital de un sujeto en un módulo específico depende necesariamente de la etapa anterior y al mismo tiempo se encadena con la siguiente. C) El reforzamiento de esta cadena a través de mecanismos de cotización y crédito a largo plazo que vinculan unos eslabones con otros y los superponen.

Me parece que esta descripción desarrolla las perspectivas que Foucault había propuesto respecto a los sistemas de seguridad y regulación biopolíticos y cumple con sus mismas características: Se trata de

sistemas que no actúan por coacción directa, sino que administran la libertad y el deseo de los individuos a través de sus condiciones de subsistencia; se aplican al conjunto de la población y no como controles individuales; generan patrones de conducta de modo que los sujetos se adhieren por sí mismos a las metas sociales generales; desplazan el disciplinamiento por métodos más sofisticados e invisibles; cambian el modelo del encierro por un modelo de circulación; se aplican a través de una plataforma de gobierno no anclada en los límites soberanos de la ley y el territorio, sino en la estandarización de la racionalidad gubernamental. Entre los rasgos más importantes.

5.5.2.2. Interfases y relaciones sociales.

Los procesos que he descrito muestran, también, la imagen que había sugerido muy brevemente Deleuze cuando proponía que 'el hombre ya no está encarcelado, sino endeudado'; sugerencia que ha desarrollado de un modo muy interesante Lazzarato en *La Fábrica del hombre endeudado* del año 2011⁸⁴⁸, el 2010 yo había propuesto los primeros esbozos del presente análisis en un artículo titulado *El hombre empresa como proyecto ético-político*⁸⁴⁹. En cierto sentido ambos análisis son solidarios, y en algunos aspectos complementarios, con todo, es importante aquí recordar algunas diferencias.

Lazzarato atestigua este mismo proceso y lo describe en términos biopolíticos y económicos. Además entrega una imagen interesante del proceso de neoliberalización particularmente en Francia; mientras aquí ofrezco una imagen extraída mucho más desde la realidad latinoamericana y de los esquemas de políticas públicas de los organismos internacionales que para este caso me parecen incluso más importantes que las medidas nacionales de uno u otro país. Es decir, intento mirar no sólo las políticas instaladas, sino el tipo de normatividad gubernamental a instalar. Con todo, la dirección de los análisis es coincidente y concuerdo con el planteamiento general. Ahora bien, para Lazzarato, este proceso muestra una relación social fundamental que es la deuda, tanto individual como familiar y pública, que en última instancia, expresa la relación social básica entre acreedor-deudor, para desarrollar esta relación incluso más originaria según Lazzarato que la relación de intercambio o que el trabajo asalariado, presta atención al segundo tratado de *La Genealogía de la moral*. Sobre este aspecto mantengo cautela, pues no pretendo aquí establecer una interpretación de las relaciones sociales en general, sino específicamente de las relaciones sociales que genera la biopolítica neoliberal, razón por la cual tampoco puedo considerar ninguna de estas relaciones por ejemplo como anterior al trabajo asalariado; por el contrario, se trata de relaciones que dependen del trabajo asalariado como un antecedente ineludible. En tal sentido

⁸⁴⁸ LAZZARATO, Maurizio. *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. Amsterdam, Paris, 2010. En adelante cito la traducción al castellano realizada por Amorrotu en 2013.

⁸⁴⁹ SALINAS, Adán. *El hombre empresa como proyecto ético-político. Lectura de Michel Foucault*. En *Hermenéutica Intercultural*, n° 19-20, UCSH, Santiago de Chile, 2010. DOI: 10.5281/zenodo.7608 Disponible en < <http://www.cenalt.es/papers/Adan%20Hermeneutica.pdf> >

mi perspectiva de análisis es históricamente más acotada. Por otra parte Lazzarato propone que la imagen del *hombre endeudado* constituiría la relación social básica y la condición de subjetividad neoliberal, de hecho en cierto sentido, la imagen del hombre-empresa propuesta por Foucault le parece demasiado anclada a la condición de la empresa industrial, y Lazzarato adhiere a los diagnósticos que consideran el capitalismo actual en una etapa posfordista. En este punto veo las cosas de manera un poco distinta; pero se trata de un matiz que a la larga resulta importante, por lo cual quiero desarrollarlo un poco más.

Una de las nociones que me parece más interesante en *El nacimiento de la biopolítica*, es la de *Interfase*. En esta investigación la he ocupado bastante, aunque es necesario admitir que Foucault no la desarrolló suficientemente. En principio es una noción biológica, que luego ha pasado también al lenguaje informático y comunicacional. Una *interfase* es un punto de contacto, o una relación de comunicación. Foucault plantea que el hombre-empresa es la interfase entre gobierno e individuo. El elemento que comunica estas dimensiones y hace posible el gobierno de los hombres. Veo esta imagen como un sucedáneo de las teorías del capital humano propiamente neoliberales y no tanto por analogía con la empresa industrial fordista. Se trataría de un gran proyecto de subjetividad presentado a la población de diversas maneras, a través de la educación formal, de los medios de comunicación y de los modelos sociales de éxito, que apelan a la idea de un *self made*, un sujeto que se hace a sí mismo en relaciones de competencia con los demás. Pero este proyecto de subjetividad no constituye en sí mismo una relación social; sino que hace posibles nuevas relaciones sociales, permite el gobierno. En este sentido, complemento la idea de interfase con la perspectiva marxiana que identifica relaciones sociales como productos del capitalismo. Aquí he presentado el ciclo vital financiarizado como una nueva relación social, alentada y posibilitada por un proyecto de hombre-empresa, o por una imagen de *self made* o capital humano. No es que la deuda o incluso la financierización sean una condición social necesaria o permanente; sino que la financiarización del ciclo vital se muestra como una nueva relación de la etapa actual del capitalismo. Del mismo modo como Marx descubrió que el trabajo asalariado era una relación social básica del capitalismo clásico y necesaria para la extracción del valor-trabajo, aquí postulo que el ciclo vital financiarizado viene a sumarse como otro producto de esta fábrica de relaciones sociales que es el capitalismo y que de hecho extrae valor no ya del trabajo de los sujetos, sino de sus etapas vitales tanto de manera directa bajo la forma de mercancía, como a través del interés del crédito. No se trata de que el ciclo vital financiarizado destituya al trabajo asalariado, por el contrario, son relaciones que se retroalimentan. Tampoco significa que no hayan existido sistemas de seguridad o de administración general de los medios de subsistencia, anteriores al neoliberalismo. Sino que esta particular formación social y económica sobre la vida de los sujetos es propia de la biopolítica neoliberal y es imposible rastrearla en su complejidad, antes de la expansión de un modelo social neoliberal o de mercado total. Al

mismo tiempo, quiere decir que es necesario articular dos dimensiones del análisis. Es necesario mirar y distinguir al mismo tiempo, los proyectos de subjetividad dominantes y hegemónicos del neoliberalismo, y por otra parte las condiciones materiales con los que estos proyectos de subjetividad funcionan, como elementos coadyuvantes, o como dos dimensiones de un mismo entramado. O en el lenguaje que he utilizado: hay que distinguir y al mismo tiempo relacionar interfases y relaciones sociales.

En este caso, el hombre empresa, me parece que funciona como una interfase, mientras que el ciclo vital financiarizado es una relación social, que está en proceso de constitución, aunque en cierto sentido ya está aquí. De esta manera me parece que hay que interpretar la transformación de los sistemas de seguridad a partir de 1970, no sólo como una faceta de expropiación de riqueza existente; sino como la creación de una relación social nueva que logra crear riqueza y extraer valor a partir de necesidades de subsistencia altamente complejas y administradas de forma general. Al mismo tiempo, estos sistemas permiten el gobierno de la población a través de su propio consentimiento, pero –nuevamente- esto no sería posible sin que opere la interfase del hombre empresa.

De este modo se produce un doble efecto, las etapas de la vida desde la infancia a la edad adulta quedan unidas económicamente en relaciones de dependencia y la calidad de la subsistencia depende de la capitalización individual y el acceso al crédito. Este doble efecto es el núcleo de la financiarización del ciclo vital. Para que funcione este esquema es necesario desmontar cualquier sistema de acceso universal, que funcione en relaciones de derechos, o que preste servicios generales de carácter igualitario. Es decir, el programa del Estado de bienestar. Hay que destacar, en todo caso, que no se trata de despojar a la población en forma permanente de sistemas de seguridad social; sino de transformarlos en sistemas de capitalización individual y crédito, y segmentar estos sistemas en múltiples unidades prestadoras de servicios diferenciados en términos de calidad. Por supuesto que un número reducido – un rango- de población puede quedar inhabilitado para la participación apropiada en este juego. Población demasiado pobre, demasiado incompetente o desarraigada de un grupo familiar eficiente para realizar esta gestión. Tampoco hay que pensar que esta población quede completamente fuera de juego. Pero aquí hay que pensar una lógica distinta a la de los sistemas generales de subsistencia. En este caso, me parece que juegan un papel importante los sistemas de asistencia, donde nuevamente la lógica neoliberal reclama el papel del Estado, como principal financista –no necesariamente ejecutor- de estos sistemas de administración del riesgo con beneficios mínimos de calidad y cobertura. Creo que es necesario prestar una atención especial a esta dualidad entre sistemas de seguridad y asistencia.

5.5.2.3. El óvalo social y la resurrección de la asistencia.

La asistencia es una función tradicional, incluso anterior a las sociedades disciplinarias. Foucault comenta en algunos pasajes las funciones e instituciones de asistencia a través de rasgos muy característicos. Se trata de instituciones orientadas a una ayuda fragmentaria, no necesariamente integradas tecnológicamente con las sociedades disciplinarias, muchas veces dependiente de las iglesias u otras asociaciones. En realidad, no dedica un análisis extenso a este tipo de instituciones. Lo que le interesa es precisamente el surgimiento de nuevas instituciones no ya de asistencia, sino que proceden por una racionalidad y una tecnología de poder particulares. Esto explica precisamente el corte analítico que realiza, por ejemplo en la reforma hospitalaria, o en cuanto a los tratamientos de la enfermedad mental, o incluso cuando menciona las tradicionales y feudales leyes de pobres que depositaban en la Iglesia la administración de los menesterosos. El corte analítico señala siempre a los hitos que explican el surgimiento de algo más que la asistencia, en primer lugar las disciplinas y posteriormente las biopolíticas. No obstante, esta función de asistencia no desapareció en la anatomopolítica disciplinaria, ni en las tecnologías de seguridad de la razón de Estado; sino que permaneció con un papel relativamente marginal. Ahora bien, sobre lo que quiero llamar la atención es que esta función de asistencia cobra un papel mayor como respaldo a las tecnologías biopolíticas neoliberales, potenciada precisamente por el cambio de racionalidad al que apuntaba Foucault entre la razón de Estado y la razón gubernamental. Mientras para la razón de Estado, la seguridad era una función que requería la preocupación expansiva del Estado; para la razón gubernamental básica del neoliberalismo se trata de todo lo contrario: extender la racionalidad de mercado desde las actividades mercantiles al resto de la vida social. De modo que, la forma de gobierno se traspasa desde el mercado al Estado y al resto de las instituciones sociales que quedan impregnadas por la racionalidad de mercado. Las instituciones de asistencia en vez de ser excluidas de la tecnología principal, quedan asumidas en una lógica de gubernamentalidad a través de la que también actúan. De este modo, a las iglesias y asociaciones tradicionales, se suman hoy nuevas instituciones de asistencia impregnadas del *management* y las técnicas gerenciales, que aplican ahora la asistencia mediante los mecanismos del mercado y de su racionalidad. Así, la asistencia se transforma en una actividad económica entre otras y puede ser llevada a cabo por empresas sociales, bajo criterios de eficiencia, productividad e incluso rentabilidad. No se trata de acusar a las ONG u otras instituciones de asistencia; sino de ver cómo funciona esta nueva asistencia gubernamentalizada y el papel clave que tiene particularmente en los rangos de población que están relativamente inhabilitados para participar en el ciclo vital financiarizado, y en la biopolítica neoliberal general. Lazzarato observa un fenómeno similar que describe como una captación del poder pastoral en la actualidad. A través de la reactivación de técnicas como la evaluación de la vida y el seguimiento personal en los programas de asistencia a los

desempleados en relación a una imagen de 'vida buena' o programa personal de vida⁸⁵⁰. Esto es importante pues el dismantelamiento de los sistemas universales y su reemplazo por sistemas de capitalización individual, deja un rango de la población fuera de cobertura y en ese rango de población la asistencia es convocada y estimulada por el neoliberalismo. Se trata de una lógica muy particular en la que vale la pena detenerse.

Primero quiero traer a colación la paradoja que señalaba Polanyi, a través del ejemplo del subsidio de *Spenhamland*⁸⁵¹. Una de las tesis claves de Polanyi consiste en que no se ingresó a una economía general de mercado autoregulado en Inglaterra, sino hasta una fecha posterior a 1830, pues hasta esa fecha, si bien la mayoría de los dominios económicos funcionaban bajo una economía de mercado autoregulado, había un dominio en particular que había quedado atrás por una paradoja hasta ese momento ineludible que requería la gestión de la pobreza. Tal dominio era el de un mercado del trabajo. La paradoja consistía en que los procesos de gran acumulación requeridos por el capitalismo industrial, generaban al mismo tiempo una fuerte pauperización de la población que era altamente inhabilitante. Esto generó en Inglaterra el establecimiento de un sistema de asistencia a los indigentes y parados, que tenía características tradicionales, y era administrado localmente a través de las parroquias. Se trata de hecho de la directiva de *Spenhamland* que fue derogada en 1834. Para Polanyi, esto impidió que se formara un mercado del trabajo autoregulado, pues *Spenhamland* aseguraba un ingreso que permitía la subsistencia de los indigentes y parados⁸⁵². Pero esto produjo también, que el ingreso de indigencia ahí estipulado funcionara como una palanca de abaratamiento de los salarios. De modo que rápidamente los patrones homologaron los salarios con este ingreso de indigencia, y los parados no se veían ni obligados a vender su fuerza de trabajo, ni tampoco estimulados a hacerlo pues los ingresos salariales a los que podían aspirar eran

⁸⁵⁰ "En el marco del neoliberalismo, la institución juzga, estima y evalúa, en definitiva, el estilo de vida de los individuos, con la intención presunta de ajustarlos a la concepción de la «vida buena» de la economía. Las evaluaciones remiten, en última instancia, a los modos de existencia, las maneras de ser, de quienes juzgan y, por ende, de la economía. (...) El tema del encuentro era el «seguimiento individual» (una entrevista mensual con el consejero que «acompaña» al beneficiario del seguro de desempleo o el RSA, lo cual constituiría una actualización de lo que Michel Foucault llamaba «poder pastoral»), que apunta precisamente a los estilos de vida, las maneras de ser, de los beneficiarios". LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado*, pp. 154-155.

⁸⁵¹ Ver POLANYI, Carl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. La piqueta, Buenos Aires 1989, pp. 136ss.

⁸⁵² "Se trataba de una medida de urgencia desde la perspectiva de la época y su instauración no tuvo carácter oficial. A pesar de que comúnmente se la denomina 'ley', este baremo nunca fue sometido a votación. Ello no impidió, sin embargo, que llegase a ser con gran celeridad la ley del país, vigente en la mayor parte de las comarcas e, incluso más tarde, en un cierto número de distritos manufactureros. En realidad, la innovación social y económica que esta medida suponía era nada menos que el 'derecho a vivir', y hasta su abrogación en 1834 impidió eficazmente la formación de un mercado de competencia del trabajo. Dos años antes, en 1832, la clase media se había abierto la vía hacia el poder, en parte para sortear este obstáculo de la nueva economía capitalista. De hecho nada podía ser más evidente: el sistema salarial exigía imperativamente la abolición del 'derecho a vivir' tal y como había sido proclamado en *Speenhamland*". POLANYI, Carl. *La gran transformación*, p. 137.

básicamente los mismos que los ingresos por asistencia. Al mismo tiempo la baja de los salarios implicaba una pauperización general, de modo que, indigentes y trabajadores asalariados vivían en condiciones mínimas de subsistencia. De este modo, Polanyi explica una paradoja del capitalismo de la revolución industrial, para el que la extrema pauperización resulta disfuncional y al mismo tiempo, no puede remediarla con asistencia, pues esto quiebra el esquema estructural que requiere el mercado del trabajo. Polanyi ensaya una explicación triple para esta paradoja. Por una parte, el espíritu puritano de asistencia que se resiste a abandonar la asistencia a los pobres, en segundo lugar la falta de una concepción en la población que vinculara trabajo y mejoramiento de ingresos, y finalmente una incomprensión general del papel y el sentido de la pobreza en esta nueva economía. Lo último es interesante, aunque lamentablemente Polanyi no exprese con claridad precisamente cuál es el sentido de la pauperización en esta nueva economía. Esta paradoja ejemplificada en el caso de la directiva de *Spenshamland*, es la que el neoliberalismo parece resolver dividiendo el problema. Por una parte, una estructura de desigualdad, de varios segmentos y con una alta concentración de capital en un porcentaje mínimo de la población, por otra parte mecanismos de ascenso individual calculables y acotados pero reales; finalmente el control de la pobreza, en un segmento administrable.

En realidad para el neoliberalismo la pobreza es disfuncional, se trata de un mal que enfrentar, no tanto para eliminar, como para mantener en un rango administrable. Otra cosa muy distinta es la estructura de desigualdad. La ecuación neoliberal logra entender que para que el mercado del trabajo y en realidad para que todo el ciclo vital financiarizado funcione en condiciones de la mayor extracción de riqueza, se requiere desigualdad. Pero es lo suficientemente hábil de no confundir desigualdad y pobreza. Por otra parte, requiere, no sólo desigualdad, sino una estructura de desigualdad administrable. Me explico. La imagen según la cual hay unos pocos muy ricos y un alto porcentaje de la población desposeída distorsiona las implementaciones de la política neoliberal. Lo que se requiere son muchos niveles diferenciales de acceso a servicios, bienes e ingresos. Visualicemos una estructura de tres compartimentos. En el primer compartimento un porcentaje muy pequeño de la población acumula grandes sumas de capital, seguido por un segmento con altos ingresos y propiedades, pero no comparables con ese primer y pequeño segmento. El segundo compartimento, es el más amplio de la población compuesto por grupos muy diversos desde ejecutivos, trabajadores asalariados con altos niveles de educación, funcionarios y comerciantes, hasta trabajadores asalariados de bajos ingresos, dependientes e incluso población en paro estacional. En realidad toda la biopolítica neoliberal que he descrito funciona en este compartimento. Dificilmente la población de este compartimento llega a 'ascender' al compartimento superior, pero al interior del compartimento hay constante movimiento, y una enorme diferenciación de ingresos y acceso a situaciones de bienestar muy disímiles. El motor económico neoliberal está precisamente aquí, en esta sección abultada de población tanto en lo que se refiere a la

dinámica trabajo-producción como a la gestión general de la subsistencia de la población, asumida al mismo tiempo como tecnología de poder y objeto mercantil. Precisamente en este compartimento se dan dos condiciones un poco contradictorias, por una parte, hay una estructura de desigualdad que permanece, es decir no hay ascenso social de este compartimento de la población como conjunto; pero hay un proceso permanente de ascenso y descenso social individuales. No necesariamente desde un extremo al otro del compartimento, pero puede experimentarse un permanente movimiento entre rangos intermedios. Esta maquinaria de tres compartimentos es bastante distinta a la imagen clásica de la pirámide social; pues la mayor cantidad de población no se encuentra en el compartimento inferior, sino en el intermedio; por el contrario, el primer y el tercer compartimento son más pequeños en cantidad de población. La pirámide social medieval que en buena medida mantuvo el capitalismo industrial proletarizador y pauperizante debe pensarse más bien como un óvalo o un huevo. Tienen en común cierto carácter estamental, pues la movilidad y el ascenso social individual existen en esta nueva estructura aunque están limitados al compartimento intermedio. Por otra parte, la pirámide clásica era en realidad una pirámide política, en la medida que el primer compartimento acumulaba el poder político, pero no necesariamente el poder económico, que podía estar aun relativamente distribuido en el segundo estamento a través de una clase de grandes burgueses, que no obstante eran percibidos en la imagen piramidal en un segundo lugar. La imagen de la pirámide social postulaba tácitamente que había un lugar privilegiado del poder político, una recurrencia soberana. La pirámide decrecía en el nivel de influencia social y crecía en número de población en una relación inversamente proporcional.

En este caso, la imagen del óvalo social es primeramente económica y también política en la medida que lo económico determina lo político en esta estructura. Así el primer compartimento del óvalo acumula grandes sumas de capital, y al mismo tiempo el poder político; pero lo más importante, este compartimento de población se corresponde a ciertas 'formas de vida' a cierto dominio sobre la vida de los sujetos que lo componen. Lo mismo sucede en los compartimentos siguientes del óvalo. Esto implica dos cosas. A) No hay que pensar que este óvalo corresponde a las curvas de ingreso, aunque hay elementos asimilables, y esto puede servir para una primera caracterización. Pero la curva del óvalo corresponde más bien a la construcción de formas de vida diferenciadas. B) La tesis que aquí he presentado permanentemente como una superposición de tecnologías de poder, por ejemplo la superposición entre anatomopolítica o disciplinas y biopolítica, hay que entenderla precisamente en relación a esta curva del óvalo social. O en otras palabras, mientras la tecnología predominante es de carácter biopolítico y se aplica a la mayor cantidad de población presente en el segundo compartimento del óvalo; por el contrario en el último segmento aumenta la presencia de las tecnologías disciplinarias y la asistencia, aunque al servicio de la tecnología de poder hegemónica general.

Pensemos nuevamente en el segundo compartimento. No se trata sólo de una distribución de ingresos o de tipos especializados de trabajo. Sino de la conformación de modos de vida particulares. Una curva de ingresos debe ser acompañada de condiciones laborales o de un tipo de mercado del trabajo específico, que elimine la permanencia a largo plazo en los puestos de trabajo, o la consideración de carreras funcionarias institucionales, por carreras individuales que pueden ser llevadas a cabo cambiando de instituciones, o lugares de trabajo. Sumemos a esto, el amplio espectro de diferenciales posibles entre un puesto de trabajo y otro, en razón de los beneficios salariales, bonos complementarios, seguros asociados a la permanencia en el puesto de trabajo. Sumemos, en tercer lugar, lo que he plateado sobre el ciclo vital financiarizado, la continuidad de los procesos de inversión sobre sí mismo, las tasas de endeudamiento a largo plazo y la función de la competencia individual. Finalmente sumemos también el efecto de refamiliarización que implica la sustitución de sistemas de acceso universal, por sistemas de acceso a través de cotizantes por grupos familiares. El resultado es una guerra o una competencia de posiciones y al mismo tiempo la formación de un modo de vida que se puede calificar bajo el rótulo de precariedad. Así entendida la precariedad –el trabajo precario, la vida precaria- no se identifica tanto con una baja cantidad de ingresos, como con una forma general de vida caracterizada por la inseguridad. Es un efecto curioso, se trata de la implementación de sistemas de seguridad que tienen como efecto general precisamente la inseguridad de las condiciones de subsistencia. En ciertos niveles, esta inseguridad se genera respecto a las necesidades más básicas de subsistencia, pero en otros se refiere a la pérdida eventual de las condiciones de privilegio y calidad de tales condiciones. En estas sociedades de seguridad, se transfiere el riesgo a la población. No importa que se trate de un alto ejecutivo corporativo, de un trabajador asalariado de bajos ingresos, de un profesor universitario, de un profesional calificado, o de un familiar dependiente: hay una forma de vida común, que tiene en el centro de sus características el riesgo. La promesa neoliberal de la meritocracia, tiene este reverso ineludible de la precariedad, precisamente porque se basa en la competencia individual y en las condiciones sociales que la hacen posible. El slogan meritocrático ‘todo lo que obtengas depende de ti’ debe complementarse con su condición inversa ‘aunque la mantención de aquello que obtengas no está asegurada’. Es posible que llame la atención este esquema, donde quedan incorporados en un mismo gran compartimento desde los ejecutivos a los trabajadores de bajos ingresos, pasando también por pequeños y medianos empresarios o pequeños propietarios, o cónyuges dependientes. De hecho algunos de los esfuerzos para entender la estratificación social neoliberal, pueden encontrar aquí siete u ocho segmentos distintos. Por ejemplo, el llamado modelo EGP⁸⁵³. Pero aquí no se trata tanto de comprender una estratificación económica, y

⁸⁵³ Se trata de uno de los modelos de comprensión de la estratificación social que ha sido frecuentemente usado a nivel internacional a partir del año 2001, y particularmente en estudios de estratificación como resultado de la aplicación de políticas neoliberales. Ver por ejemplo ESPINOZA, Vicente; BAROZET, Emmanuelle; MÉNDEZ, María Luisa. *Estratificación y movilidad social bajo un modelo neoliberal: El caso de Chile*. En «Laboratorio» n° 25. UBA, Buenos Aires. Disponible en < <http://www.desigualdades.cl/wp->

menos aún, una división funcional del trabajo como es el caso del EGP; sino de distinguir una estructura social que diferencia y administra formas de vida, en relación a ciertas tecnologías de poder, y particularmente interesa entender la forma en que se aplican aquí las tecnologías biopolíticas, las disciplinas y la asistencia.

Postulo que los procesos biopolíticos descritos funcionan privilegiadamente, en el segundo compartimento del óvalo social; tanto en términos de subjetividad a través de la interfase del hombre-empresa, y la idea de capital humano, como también a través de las relaciones sociales del trabajo asalariado o del ciclo vital financiarizado. Por el contrario, la lógica biopolítica no aplica completamente en el primero y el tercer compartimento del óvalo. Es efectivo que la alta volatilidad de la especulación financiera hace caer de vez en cuando a algunos de los grandes capitales. No obstante se trata de caídas relativas. El primer compartimento no está sometido a la lógica del riesgo que gobierna a la gran mayoría de la población. Por el contrario, la lógica gubernamental tiende a asegurar la permanencia y el crecimiento de los grandes capitales, incluso en situaciones de riesgo y crisis generales y asegura su reproducción a través de las leyes de herencia. Por el contrario, en el tercer compartimento, funcionan mucho menos los mecanismos biopolíticos y se articulan con más fuerzas las tecnologías disciplinarias, se rearticulan los esquemas de poder paterno-familiares, y las técnicas policiales. Pensemos un momento este tercer compartimento de la población.

Se trata de un compartimento que en términos generales puede considerarse como disfuncional para la lógica neoliberal. Población demasiado pobre, familias ineficientes desde el punto de vista de la gestión biopolítica de sus miembros, sin posibilidad de acceder permanentemente a los sistemas de seguridad de la estructura neoliberal, o en cualquier caso con acceso a la gama más baja de calidad. Aquí la gestión de las formas de vida es completamente diferente: formación de cordones marginales urbanos, generación

content/uploads/2010/11/Espinoza-Barozet-Mendez-Estratificaci%C3%B3n-Lavboratorio.pdf>. El modelo de comprensión ha sido desarrollado por Goldthorpe, Erikson y Portocarrero, y comprende la estratificación y la movilidad social según el tipo de trabajo que ejercen los individuos y el acceso a propiedad. En cierto sentido mixturando la perspectiva marxista con las divisiones funcionales del trabajo. Así quedan compuestas su comprensión por 8 clases: Clase de servicio, Clase de rutina no manual, Pequeño empresario, Pequeño propietario agrícola, Trabajador manual calificado, Trabajador manual sin calificación, Trabajadores agrícolas. Ahora bien, este modelo puede ser útil para comprender muchas de las diferencias que aquí he planteado sobre el segundo compartimento del óvalo social. Sin embargo, la lógica de esta división está anclada en una comprensión industrial de las formas de trabajo, y no como aquí propongo una comprensión de las formas de vida en relación a las tecnologías de poder. Especialmente porque la primera clase, llamada 'Clase de servicio', resulta demasiado amplia de modo que implica una especie de homogenización de lo que tradicionalmente se considera las clases más altas de la sociedad, y tiende a invisibilizar la existencia del capital monopólico en términos de clase, al considerar al interior de esta clase de servicios, el compartimento más alto de la sociedad donde se concentra el capital monopólico. O dicho de otra manera, la existencia de grandes propietarios y empresarios, que no pueden ser comprendidos bajo la lógica del trabajo, o incluso de la pequeña y mediana propiedad. Fuera de este obstáculo interpretativo, el modelo EGP, puede ilustrar algunas de las lógicas y comportamientos que se sitúan en el segundo compartimento del óvalo social.

de servicios mínimos de asistencia, lógicas policiales de intervención y también de represión, patrones educativos normalizantes. Por otra parte, organización de la criminalidad, resurgimiento de organizaciones caudillo-patriarcales, e institucionalización. En este compartimento aplica muy poco la interfase del hombre empresa, o la lógica de la competencia; no tanto porque dichas lógicas no estén interiorizadas por parte de la población, como por la imposibilidad de este compartimento de población para llevar a cabo la gestión vital. Evidentemente, en este compartimento es muy poco esperable incluso el ascenso social individual. Y también es poco el potencial de riqueza que se puede obtener de la vida de los sujetos. La lógica de gobierno general es la contención, los cuidados paliativos, la policía y la asistencia. Ahora bien me parece que incluso es mucho más importante la asistencia que las disciplinas en este caso. Aunque las disciplinas tengan aquí su presencia más importante. Pero las disciplinas incluso se ejercen con mentalidad asistencial. No hay que olvidar que las disciplinas y las biopolíticas, tienen un punto de contacto en la razón de Estado; pues las disciplinas, así como la primera biopolítica, pueden ser explicadas como una preocupación de Estado, y esto implica una mirada social de conjunto. Por esa razón, las disciplinas en el momento de su surgimiento pretenden dejar atrás los métodos de asistencia, por la falta de efectos de conjunto a los que la razón de Estado aspira. Ésta es la misma razón por la cual el neoliberalismo reactiva la 'asistencia gubernamentalizada'.

La Mentalidad asistencial implica una lógica de la pobreza, de la anormalidad, o de lo que hoy se denomina también 'situación de riesgo'. Esta lógica de la mentalidad asistencial es mucho más cercana a la interfase del capital humano que la biopolítica de la razón de estado, o que las disciplinas; pues sitúa la pobreza y la disfuncionalidad social como un problema individual o familiar y no como problema estructural de la sociedad. Este es un elemento capital de la condición de asistencia neoliberal, pues le permite enfocarse en los efectos y no en las causas de la condición de riesgo y de la pobreza. Polanyi mostraba cómo las instituciones sociales inglesas del tiempo de la revolución industrial tenían que enfrentar la paradoja de la pauperización: que las sociedades más ricas, eran las que podían concentrar el capital y esto implicaba necesariamente el empobrecimiento de gran parte de la población. De modo que la riqueza se genera al mismo tiempo que la pobreza. O son dos efectos, dos sentidos paradójicos de un mismo proceso. También Polanyi examinaba los métodos fallidos con que tales instituciones sociales quisieron administrar esta pauperización. Pues bien, las prácticas neoliberales de gobierno modifican sustancialmente la gestión de este problema e incluso logran encontrar un polo de sentido, al distinguir pobreza y desigualdad, y al dotar la desigualdad de significado, potencial utópico y una ética del esfuerzo. De modo que, se extiende la desigualdad al gran conjunto de la población, se transforma en una estructura social y se disminuye la pobreza, manteniéndola en rangos idealmente pequeños y administrando sus efectos. Ahora bien, las causas de la pauperización quedan intocadas y la paradoja de Polanyi sigue teniendo la misma causa explicativa. La causa de la pobreza es la concentración de la

riqueza. La gestión neoliberal adiciona a esta concentración, una estructura social de desigualdad. Atender los efectos de la pobreza, permite no modificar las causas de la misma. Se trata de una elección particularmente inteligente. Los grandes aparatos de asistencia gubernamentalizados que las prácticas neoliberales estimulan y producen cuidan que los efectos de la pobreza no sean completamente devastadores ni dañen la estructura social, mueven la barrera de la pobreza hacia abajo; pero no apuntan a sus causas. No se trata de que las políticas neoliberales tan agudas y creativas en otros campos, no logren dar en el clavo con la pobreza; es todo lo contrario, el objetivo es eliminar los efectos de la pobreza, no sus causas. Por el contrario, hay que eliminar los efectos de la pobreza, precisamente para mantener sus causas, es decir la concentración de la riqueza y la estructura de desigualdad.

Cuando hablo aquí de una asistencia gubernamentalizada, hay que tener siempre a la vista el concepto de gubernamentalidad que Foucault, puso en juego. No se trata de una asistencia necesariamente estatal. Sino que opera a través de una racionalidad de mercado, que apunta a la eficiencia en el uso de los recursos y de hecho a la minimización de la acción directa del Estado. La asistencia gubernamentalizada es entonces un tipo de asistencia moldeada y gestionada a través de una racionalidad de mercado. Puede ser llevada a cabo por el Estado directamente o no, e incluso a través del modelo del *outsourcing* puede observarse una red privada de asistencia, gestionada como unidades de negocios, aunque financiada por el Estado. De modo que incluso la gestión de la pobreza y los mecanismos de asistencia pueden ser considerados unidades de negocios y empresas susceptibles de rentabilidad. Así, se despliega toda una nueva generación de 'empresas sociales' con prácticas y criterios empresariales, además de las tradicionales instituciones de asistencia.

5.5.3. Producción, reproducción y tiempo de trabajo

En el análisis que he propuesto, la subsistencia aparece como un objeto de extracción de riqueza a gran escala. No sólo bajo los patrones del intercambio de mercancías en términos clásicos -aunque los incluye-; sino al interior de la estructura de un mercado vital a gran escala, que opera además a través de mecanismos de financiarización y capitalización, incorporando así, las necesidades de subsistencia de la población como un elemento clave de la acumulación de capital monopólico financiero. Sería necesario calcular los aportes de estos sistemas de seguridad neoliberales a la acumulación financiera, en cualquier caso es posible sostener que se trata de grandes dimensiones de capital financiero. No se trata solamente del paso de una expansión material a una expansión financiera, por expresarlo en la terminología de Arrighi, esto podría indicar una de las dimensiones del proceso. Pero quiero enfatizar; la particular fusión entre las esferas de producción y de reproducción. De modo que a la fuerza de trabajo

que la población asalariada puede disponer para la producción hay que sumar la potencia de capitalización de la población en su conjunto, que ahora se muestra como una mina de extracción de riqueza.

Foucault había situado la sexualidad como un elemento clave o de pasaje donde coinciden la anatomopolítica y la biopolítica, la preocupación y la acción sobre los cuerpos individuales y al mismo tiempo las regulaciones generales de población. Aquí he descrito los sistemas de seguridad como un punto de pasaje similar entre la biopolítica de la razón de Estado, y la biopolítica neoliberal, un punto en el que coinciden en sus preocupaciones e incluso la formulación de una necesidad: la necesidad de seguridad. Como se ha atestiguado, el pasaje de una concepción que va desde la razón de Estado al principio del mercado total, resulta clave para mi análisis, particularmente cuando se analizan las modalidades de los sistemas de seguridad social. Ahora bien, ¿qué tienen en común sexualidad y seguridad social, o sexualidad y un mercado vital financiero? Creo que esta pregunta ayuda a ver los contornos de este pasaje. Me parece que el elemento común entre seguridad y sexualidad es la reproducción. En términos económicos la distinción clásica entre producción -elaboración de mercancías- y reproducción -sustentación de la fuerza de trabajo-, queda en el núcleo de este ciclo vital financiero que he descrito. Se produce una síntesis o indistinción incluso, aquello que formaba parte del ámbito de la reproducción de la fuerza de trabajo, ingresa a la esfera de la producción y de la extracción del valor. Con esto no quiero decir que los medios de subsistencia no estuvieran sometidos a la lógica económica del intercambio, por ejemplo en el capitalismo clásico. Por supuesto que estos medios eran mercancías transables, e intercambiables, el alojamiento y especialmente la alimentación formaban parte de la cadena de producción y venta de mercancías. Pero desde el punto de vista del funcionamiento del mercado, eran necesidades que debían ser cubiertas para reproducir y mantener la fuerza de trabajo. Mientras que esta fuerza de trabajo se ocupaba en la producción de mercancías, y la extracción de valor se realizaba precisamente desde este trabajo utilizado en la producción de mercancías. En este caso la síntesis es aún más profunda y muestra que se puede extraer valor, no sólo del trabajo de una población, sino de la totalidad de su vida. No sólo el trabajo queda sometido a la lógica de la acumulación, sino la totalidad de los procesos vitales. Ya no sólo es importante cuánto puede producir una población; sino cómo puede vivir una población de manera que sus modos de vida sean susceptibles de generación de riqueza. Una población puede vivir de muchas maneras distintas, algunas de ellas altamente rentables y en cambio otras no.

Lo interesante en el ciclo vital financiarizado de la lógica neoliberal es que produce e instala formas de vida. En realidad este ciclo es una forma de vida, que no cubre -económicamente hablando- sólo las condiciones de reproducción de la población; sino que las inserta en un sistema de producción de riqueza

y acumulación del capital. Mientras el mercado del trabajo sometía las necesidades de subsistencia de la población a su participación en el mercado del trabajo, el mercado vital financiero redistribuye y administra estas necesidades de subsistencia, de modo que para mantener la vida, hay que hipotecar la vida. Al mismo tiempo, se trata de mostrar cómo esta formación de un mercado vital, además financiarizado, constituye un elemento inherente al desarrollo del tipo de capitalismo perseguido por las propuestas neoliberales y un elemento clave en las nuevas tecnologías d dominio sobre la vida. En general todo el análisis que he propuesto sobre la formación de un mercado vital financiarizado, debe prevenir contra la idea, frecuente en cierta literatura divulgativa, de que la época del neoliberalismo habría tenido su apogeo en la década de 1990 a través de las reformas de política monetaria. Por el contrario, el programa neoliberal está todavía en despliegue, y bien puede juzgarse el desmantelamiento de los Estados de Bienestar europeos, y la occidentalización de cierta parte del mundo árabe, como una recomposición y profundización del programa neoliberal, que había dado sus primeros pasos a nivel global en la década de 1990.

En este punto, me parece que vale la pena retomar algunas de las indicaciones de Paolo Virno tanto sobre el concepto de biopolítica, como de la relación entre *bíos* y fuerza de trabajo. Virno, como ya se ha dicho, aunque utiliza el término biopolítica tiene cierta distancia con su uso, en buena medida similar al que ha dado pie a esta investigación. Pues ve cómo este concepto se *fechitiza* teóricamente y resulta inconmesurable. La perspectiva de Virno implica que precisamente se puede hablar de biopolítica, porque los cuerpos son el sustrato de la fuerza de trabajo, que toda la política de los cuerpos se construye a partir de esta constatación: los cuerpos son depositarios de una *dynamis*, de una potencia absolutamente necesaria de administrar para el capitalismo, como es la fuerza de trabajo.

Desde mi punto de vista, para comprender el nudo racional del término «biopolítica», es preciso partir de un concepto distinto, acaso más complicado desde el punto de vista filosófico: el concepto de *fuerza de trabajo*. Se habla mucho de esta noción en las ciencias sociales, aunque demasiadas veces se deja de lado su carácter áspero y paradójico. Si los filósofos de profesión quisieran ocuparse de un tema serio, harían bien en dedicarle esfuerzo y atención a la noción de fuerza de trabajo. ¿Qué significa «fuerza de trabajo»? Significa *potencia* para producir. Potencia, es decir, facultad, capacidad, *dynamis*. Potencia genérica, indeterminada. En ella no está prescrito un tipo particular de actividad laboral, sino que alude a tareas de *cualquier* tipo, desde la fabricación de una cortina hasta la cosecha de peras; desde el parloteo incesante de un fanático del chat hasta la corrección de pruebas de un libro de texto. Fuerza de trabajo es «la suma de todas la aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad». *Todas*, fíjense ustedes. Al hablar de la fuerza de trabajo, se está haciendo referencia implícita a todo tipo de facultad: competencias lingüísticas, memoria, movilidad, etcétera. Sólo hoy, en la época postfordista, la realidad de la fuerza de trabajo está plenamente a la altura de su concepto⁸⁵⁴.

⁸⁵⁴ VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*, p. 83.

Hay que decir que aunque Paolo Virno no ha hecho un análisis sistemático de los trabajos de Foucault, lo que se nota de múltiples maneras⁸⁵⁵, logra una comprensión bastante interesante de la idea de biopolítica y de las razones del análisis. Si se recuerda lo que he planteado acerca de las conferencias de Ríos de Janeiro⁸⁵⁶, sabemos que Foucault enlazó desde el comienzo el desarrollo de la biopolítica, con el desarrollo del capitalismo y específicamente a través del desarrollo de una *medicina de la fuerza de trabajo*, entre otras expresiones de esta administración de los cuerpos. Retomando la famosa frase inaugural de 1974, que se ha citado antes, *para el capitalismo la medicina es una estrategia biopolítica*. Aquí además se puede añadir: una estrategia entre otras, que Foucault y otros han expuesto, y que aquí también he intentado describir en unas de sus facetas más actuales como la financiarización del ciclo vital. No obstante, la relación que propone Virno entre fuerza de trabajo y *bios* es fundamental para entender la actual síntesis entre producción y reproducción. La fuerza de trabajo es una potencia, éste es uno de los descubrimientos más importantes del capitalismo. Es precisamente esta potencia la que ha permitido articular todo un sistema de generación de riqueza, a partir del uso de esta potencia, de esta capacidad abstracta que puede ser utilizada de diversas maneras para producir. El substrato de esta potencia, el tabernáculo dirá Virno⁸⁵⁷, es la corporalidad, el cuerpo de los sujetos. De esto se trata la biopolítica. Aquí podemos decir: de esto se trata en cuanto a la esfera de la producción. Pero además el ejercicio biopolítico, su sofisticación en relación al desarrollo de nuevas experiencias del capitalismo, permiten descubrir nuevas potencias. El ciclo vital financiarizado promovido por las políticas neoliberales es la plasmación del uso de esas otras potencias, que ya no refieren sólo a la potencia para producir, sino a la propia potencia de vivir. La perspectiva de Virno enfatiza las transformaciones en la esfera del trabajo, y desde aquí lee las transformaciones del capitalismo, por esa razón el posfordismo aparece como un momento en el que esta condición de la fuerza de trabajo, puede observarse de manera privilegiada como potencia. Pues el trabajo ya no se identifica como frecuentemente lo hacía en el esquema fordista, como un trabajo principalmente físico. Este elemento es clave y desde este punto de inicio, Virno extiende el concepto de producción y propone reentender el concepto de trabajo, incluso se arriesga a afirmar que las nuevas formas de trabajo ya no se basan en el trabajo ordenable física o

⁸⁵⁵ Por ejemplo sus referencias son imprecisas habla de ‘los cursos de Foucault a mediados de la década de 1970’, no alude a la relación directa establecida por Foucault entre capitalismo y biopolítica, no se refiere a la temática del neoliberalismo, y lo que aquí es más importante, tampoco enlaza el análisis de la fuerza de trabajo, con lo que Foucault analizó en esta materia. Elementos, todos ellos, que reforzarían el propio análisis de Virno, según mi opinión.

⁸⁵⁶ Revisar el segundo capítulo de la presente investigación. Además SALINAS, Adán. Economía política y Biopoder. Foucault en Río de Janeiro, 1973-1974. En «Fragmentos». N° 11, Sevilla, 2013, pp. 77-98.

⁸⁵⁷ “Si se mira con atención, se notará cuál es el punto decisivo: allí donde se vende algo que existe sólo como posibilidad, ese algo no es separable de la persona viviente del vendedor. El cuerpo vivo del obrero es el sustrato de aquella fuerza de trabajo que, de por sí, no tiene una existencia independiente. La «vida», el puro y simple bios, adquiere una importancia fundamental en tanto tabernáculo de la dynamis, de la mera potencia”. VIRNO, Paolo. Gramática de la multitud, p. 85.

temporalmente, sino en el saber, la colaboración, la información, apelando a la noción de *general intellect*, que había utilizado Marx.

La crisis de la sociedad del trabajo consiste antes que nada en el hecho de que la riqueza social está producida por la ciencia, por el *general intellect*, antes que por el trabajo distribuido por el individuo. El trabajo ordenado parece reducido a porciones virtualmente despreciables de una vida. La ciencia, la información, el saber en general, la cooperación, se presentan como la base de la producción. Ellos, ya no más el tiempo de trabajo. Este tiempo continúa valiendo como parámetro del desarrollo y de la riqueza social. La salida de la sociedad del trabajo constituye, por eso, un proceso contradictorio, teatro de furiosas antinomias y de desconcertantes paradojas. El tiempo de trabajo es la unidad de medida vigente, pero no por eso es verdadera⁸⁵⁸.

Como es de amplio conocimiento, esta idea es compartida también por Negri y Hardt, y el grupo Multitudes, excluyendo quizás –o al menos relativamente- los últimos planteamientos de Lazzarato⁸⁵⁹. El análisis de fondo parece indiscutible, aunque aquí discutiré algunos de los efectos propuestos. Como decía, el análisis de fondo muestra cómo los cambios del modelo de producción, afecta a los modos de trabajo, y deja ver que la fuerza de trabajo es una potencia mucho más compleja que la sola fuerza física, sino que incluye potencias diversas. En la actual conformación del proceso de trabajo-producción resaltan, además la importancia del saber aplicado, de la información y de la colaboración. Todo esto resulta bastante claro y también la idea de que la fuerza de trabajo, debe ser considerada una potencia abstracta capaz de emplearse de diversas maneras. También puede concederse con facilidad la idea de que todo esto constituye el centro de un cambio en las formas de producción. Ahora bien, me parece que Virno a partir de esto extiende la idea de producción, problematiza la idea de trabajo y concluye que en realidad hay que considerar en la actualidad el trabajo y el no-trabajo como parte de un mismo proceso de producción. De modo que conviene considerar que la vida en su conjunto participa de la producción, y que desde el punto de vista organizativo hay que considerar que existe vida retribuida y vida no retribuida⁸⁶⁰, me parece que en el sentido de remunerada y no remunerada. Es decir, un tiempo de vida que se considera organizativamente como parte de la producción, según el esquema clásico, y un tiempo

⁸⁵⁸ VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*, p. 106.

⁸⁵⁹ En *La fábrica del hombre endeudado*, Lazzarato expresa cierto distanciamiento en el análisis, en la medida que descubre la deuda como relación social básica, y añade que sus análisis anteriores estuvieron demasiado enfocados a las transformaciones del trabajo, tomando distancia crítica, por ejemplo, de los trabajos de sus compañeros sobre el capitalismo cognitivo. No hay que olvidar que Lazzarato ha estado en la estela del postoperaísmo, y analizando las transformaciones entre fordismo y postfordismo. En ese contexto había escrito junto con Negri en 1990 un artículo donde se afirmaba la categoría de *trabajo inmaterial*, y posteriormente escribió también en el volumen colectivo *Capitalismo Cognitivo* coordinado por Andrea Fumagalli. De modo que hay que entender estas afirmaciones como una autocrítica y un cambio de rumbo.

⁸⁶⁰ “La antigua distinción entre «trabajo» y «no trabajo» se resuelve ahora entre vida retribuida y vida no retribuida. El confín entre una y otra es arbitrario, cambiante, sujeto a decisiones políticas. La cooperación productiva de la que participa la fuerza de trabajo es cada vez más amplia y rica que la puesta en acción en el proceso laboral. Comprende también al no-trabajo, las experiencias y conocimientos madurados fuera de la fábrica y del oficio”. VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*, p. 108.

de vida no organizable en cuanto al tiempo, o la jornada laboral, pero que forma igualmente parte del proceso de producción. De modo que es necesario considerar no sólo a las formas organizadas del trabajo, sino un tiempo de producción, que abarca el trabajo y el no-trabajo.

Denomino por eso «tiempo de producción» a la unidad indisoluble de vida retribuida y vida no retribuida, trabajo y no-trabajo, cooperación social emergida y cooperación social sumergida. El «tiempo de trabajo» es sólo un componente, y no necesariamente el más relevante, del «tiempo de producción» así acordado. Esta constatación nos fuerza a reformular, en parte o del todo, la teoría del plusvalor. Según Marx, el plusvalor emana del plustrabajo, es decir, de la diferencia entre trabajo necesario —que reintegra al capitalista el gasto efectuado al adquirir la fuerza de trabajo— y el conjunto de la jornada laboral. Pues bien, debemos decir que el plusvalor en la época postfordista está determinado sobre todo por el hiato entre un tiempo de producción no computado como tiempo de trabajo y el tiempo de trabajo propiamente dicho. No sólo cuenta la separación, propia del tiempo de trabajo, entre trabajo necesario y plusvalor, sino también —o tal vez más— la separación entre tiempo de producción —que incluye en sí al no-trabajo y a su peculiar productividad— y tiempo de trabajo⁸⁶¹.

Estas conclusiones tienen mucha relación con lo que vengo planteando y muestran de hecho un análisis biopolítico aplicado y valorable en términos económicos, del que se pueden extraer muchas ideas sugerentes. Aunque no suscribo algunos de sus efectos y me parece preciso realizar algunas distinciones. El análisis de Virno se enfoca en las transformaciones de los procesos de producción, y por eso concluye que todas estas observaciones desembocan dentro de esa esfera, en la conformación de un tiempo de producción, ya no identificable con la antigua idea de un tiempo de trabajo. Me parece que son innegables las transformaciones en la esfera de la producción, pero no es lo único que ha sucedido, aquí me interesan las transformaciones en la esfera de la reproducción. Antes decía que aquí veo una síntesis e incluso una fusión, pero no creo que la forma de caracterizar este efecto de síntesis, sea extender analíticamente la idea de producción. Lo que veo es que así como la fuerza de trabajo, es una potencia que el capitalismo descubrió tempranamente en su capacidad de generar riqueza, ahora ha descubierto nuevas potencias, otra *dynamis* capaz de extracción de riqueza. Claro que esta *dynamis* siempre ha existido, pero el capitalismo clásico no la observó en su capacidad, ni produjo los medios y las condiciones para su explotación. Me parece que del análisis de Virno podría concluirse: toda la vida es producción; y esto implica, consecuentemente, que existe un nuevo modelo de producción y por eso es consecuente afirmar que es necesario revisar la teoría del valor-trabajo. Mi conclusión es bien diferente: toda la vida es susceptible de generación de riqueza, ya sea a través del trabajo asalariado del que se extrae plus-valor en los procesos de producción; ya sea a través de la sistematización económica de la subsistencia. En ambos casos hay una existencia mercantilizada, pero según lo que propongo no es necesario anular la teoría del valor-trabajo; sino sumar a esta dinámica de extracción de riqueza,

⁸⁶¹ VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*, p. 111.

dinámicas nuevas que también extraen riqueza y que no funcionan sometidas a la lógica del trabajo, aunque sí de la mercancía. A esto me refiero precisamente cuando propongo que al trabajo asalariado, hay que sumar ahora el ciclo vital financiarizado como una nueva relación social producida por el capitalismo neoliberal, como faceta creativa y no sólo destructiva o extractiva. Una relación social que no funciona del mismo modo que el trabajo asalariado y que no es excluyente, por el contrario requiere del trabajo asalariado como condición de su desarrollo e implementación.

Es evidente que rudimentos y antecedentes de esta relación social han existido desde épocas remotas, en la medida que la población requiere subsistir, y en la medida que estas condiciones han estado administradas al interior de sistemas de dominación muy concretos, aunque diferentes. A lo largo de la historia se ha extraído riqueza de las necesidades de subsistencia. La novedad consiste en dos puntos. 1) Que esta nueva sistematización económica de la subsistencia apunta no sólo a extraer riqueza de forma puntual o accesorio, sino a la maximización de esas riquezas, a la explotación completa de estas potencias, a su gobierno exhaustivo y al mismo tiempo gubernamental, ni soberano, ni disciplinario. En este sentido hay que recordar la aclaración de Foucault: en la antigüedad hay preocupaciones biológicas, una política de administración de granos e incluso grandes experiencias censales. Pero nunca antes del capitalismo, el *bíos* estuvo en el centro de la preocupación de gobierno. El ciclo vital financiarizado, promovido por el programa neoliberal, es precisamente esto: un programa de extracción máxima y exhaustiva de riqueza a partir de las necesidades de subsistencia de la población. 2) La novedad de esto, también reside en su contraste con las aspiraciones de la sociedad industrial, en que la extracción de riqueza se basa en la producción masificada de mercancías.

El esquema vida remunerada y vida no remunerada, me parece correcto, en la perspectiva de la producción; pero podríamos ampliarlo. No se trata sólo de que toda la vida se ocupe para producir y que parte de esa vida no sea remunerada, sino que se extrae riqueza de esa parte de la vida. Respecto al tiempo vital, no sólo la jornada laboral queda desbordada, es decir no sólo sucede que la jornada laboral considerada tiempo de trabajo, ahora haya que sumarle las experiencias y habilidades que se adquieren fuera de la jornada de trabajo y que también se incorporan a la producción. Tampoco basta con añadir que el tiempo de ocio y descanso está casi completamente mercantilizado, es decir que ocupamos el tiempo de ocio en actividades mercantilizadas o que se consume una industria del ocio y del descanso. Sino que el tiempo vital queda desbordado fuera de la edad laboral. Como he planteado antes, la jornada laboral, o el tiempo vital distribuido durante la edad laboral es la principal forma de extracción de riqueza y de subordinación en los procesos de producción-trabajo; pero el ciclo vital financiarizado no tiene como objeto sólo la edad laboral, este es probablemente el centro que articula todo el proceso; pero se extiende a todo el tiempo vital, no sólo en la dinámica diaria: jornada laboral, ocio, descanso; sino en términos de

larga duración: educación, edad laboral, pensión. De modo que a la total captación del tiempo vital descrita por Virno en el desborde de la jornada laboral, hay que sumar la total captación del tiempo vital en el desborde de la edad laboral. Jornada laboral y edad laboral, son las coordenadas del tiempo vital expropiado por el trabajo asalariado; pero esta expropiación de tiempo vital es desbordada en ambas coordenadas: la primera según la dirección que señalaba Virno, como tiempo de producción no remunerado; la segunda, ampliando los límites de lo que puede ser objeto de generación y explotación de riqueza, desde el trabajo a las condiciones de subsistencia en su conjunto. Por eso, no me inclino tanto a pensar que el trabajo-producción inunde la totalidad de la vida; como que la vida ha sido conquistada en sí misma como dominio económico.

CONCLUSIONES.

Resultados y hallazgos.

A lo largo de la investigación han quedado expresadas una serie de propuestas y argumentos que son necesariamente resultados de la investigación. A modo de desenlace, conviene retomar en forma breve algunos de estos resultados y destacarlos. No reproduciré la totalidad del argumento en cada caso, sino que se trata de rescatar de entre las páginas que dan cuenta de la investigación, aquellos puntos centrales, que pueden ser considerados hallazgos importantes y que merecen por tanto una atención especial. Algunos de estos hallazgos se corresponden de manera directa con las hipótesis y orientaciones iniciales del problema de investigación, es decir, se buscaban desde un comienzo y en cierto sentido eran una guía de orientación permanente. En cambio, otros hallazgos obedecen al desarrollo paulatino de la investigación de modo, que fueron apareciendo como conquistas y convicciones que han ido robusteciéndose y ayudando a aclarar algún aspecto u otro. Enumero y detallo a continuación estos hallazgos más significativos.

1. *La polisemia de las categorías biopoder y biopolítica.* Los conceptos de biopoder y biopolítica no pueden ser asumidos sólo mediante definiciones operativas, pues están atravesados por una serie de transformaciones al interior de los trabajos de Foucault. Hay que sumar a esto, que en las recepciones estudiadas, se presta a veces más atención a alguno de los aspectos de estas transformaciones, y también se producen disputas legítimas respecto al sentido y al contexto teórico en que se desarrollan estos conceptos.

2. *La subordinación de Foucault en las recepciones.* No hay que esperar una visión unitaria de las recepciones; por el contrario, los autores que han desarrollado estas recepciones, lo han hecho incorporando las propuestas de Foucault al interior de sus propios proyectos teóricos. Por lo tanto, más que interpretaciones de Foucault, hay que considerar estas recepciones como proyectos teóricos singulares que prestan menos atención a la interpretación sistemática de Foucault que al rendimiento analítico de sus propios proyectos. Se trata por supuesto de recepciones de las propuestas de Foucault, pero en las que la interpretación sistemática de Foucault está subordinada. Esto explica que las

publicaciones de *Seguridad, Territorio, Población* y *El nacimiento de la biopolítica*, no hayan alterado sustancialmente las interpretaciones previas.

3. *Las transformaciones del biopoder en los trabajos de Foucault.* Pueden sistematizarse las transformaciones de la propuesta de Foucault en tres momentos. A) Un periodo formativo del discurso, donde hay propuestas presuntivas y ejercicios léxicos experimentales. Algunas de estas presunciones pueden rastrearse incluso en *La Arqueología del Saber*. Pero resultan claras en las conferencias de Río de Janeiro de 1973-1974. B) Un periodo que implica el curso *Hay que defender la Sociedad* y *La Voluntad de saber*, es decir 1975-1976, y que está centrado en la estatalización de lo biológico. C) Un tercer momento en *Seguridad, Territorio, Población* y *El Nacimiento de la biopolítica*, es decir 1977-1979, centrado en las condiciones de una biopolítica gubernamental.

4. *La condición operativa y provisoria de las categorías del biopoder.* Las propuestas de Foucault deben ser tomadas como parte de un trabajo en progreso y una investigación en transformación. Por lo tanto, hay que asumir la provisoriedad del discurso, de sus categorías y de sus acentos. Evidentemente la última etapa del proceso tiene por esta razón cierto privilegio, pero es un privilegio relativo, pues no puede asumirse que se trata de propuestas finalizadas y exentas de tensiones internas. Por el contrario, hay que asumir este carácter provisorio y mostrar estas tensiones con el objeto de hacer más fructífero el análisis.

5. *La medicalización y estatalización de lo biológico como formulación inicial del problema.* Ésta ha sido la interpretación prevalente de los discursos sobre el biopoder, y en efecto tiene asidero en el segundo momento de la propuesta foucaultiana. Aunque no puede identificarse el proceder biopolítico con la estatalización de lo biológico. Ésta sería una de sus formas históricas y no la más significativa para un análisis contemporáneo de las tecnologías biopolíticas.

6. *La idea de gubernamentalidad como condición de paso y transformación.* La gubernamentalidad corresponde a una forma de racionalidad política asociada a una serie de prácticas de gobierno, no esencialmente centradas en un sujeto del poder, por ejemplo el Estado; sino que construidas a partir de estándares procedimentales orientados a las regulaciones de conjunto, el principio de máxima eficacia y economía máxima. Se trata de una racionalidad política más técnica, que jurídica o especulativa; y que constituye una clave para entender las formas más recientes de biopolítica analizadas por Foucault.

7. *La Razón de Estado y la Razón Gubernamental en el biopoder.* Es posible considerar una biopolítica de la razón de Estado que se formula privilegiadamente como estatalización de lo biológico, pero incorporando tecnologías de regulación general de la población, y otra biopolítica de la razón gubernamental, que se formula no tanto en torno al Estado, sino a la economía política como regla

general de racionalidad social, que empapa múltiples instituciones y la vida general de los sujetos. Esta última descripción de Foucault coincide con las prácticas de una biopolítica neoliberal, que al contrario del movimiento anterior puede considerarse incluso una privatización de lo biológico.

8. *Superposición y desplazamiento en las tecnologías de poder.* Foucault analiza y describe diversas tecnologías y configuraciones de poder. No hay que entender que exista entre ellas relaciones de remplazo, sino una dinámica que al mismo tiempo implica la superposición y el desplazamiento. Es decir, el surgimiento de una formación, por ejemplo del biopoder, no reemplaza al poder soberano, de modo que se haya acabado la época del poder soberano y comience la época del biopoder. Más bien la nueva tecnología se monta sobre el andamiaje de la tecnología anterior y moviliza las estrategias ya existentes reconfigurándolas y al mismo tiempo haciendo surgir estrategias nuevas. De modo que, el surgimiento de una tecnología de poder implica una transformación y una nueva dirección, y al mismo tiempo una adaptación de las estrategias anteriores a unas nuevas funciones.

9. *Del poder soberano al biopoder.* Poder soberano y biopoder son formaciones distintas que obedecen a singularidades históricas y no pueden reducirse la una a la otra. Pero hay relaciones de implicancias mutuas y transformaciones paulatinas, de modo que la anatomopolítica disciplinaria como primera expresión del biopoder tiene componentes del poder soberano mucho más pronunciados y observables que la biopolítica gubernamental que sería la segunda expresión del biopoder.

10. *La biopolítica como tecnología dominante.* Los elementos de poder soberano y de anatomopolítica disciplinaria presentes en la actualidad deben considerarse analíticamente como subordinados a una biopolítica general que coordina las estrategias generales de poder a través de una racionalidad gubernamental. De modo que las estrategias aún presentes de tecnologías anteriores son transformadas. Por tanto, no hay que perder de vista los elementos de poder soberano y de disciplinas en las formaciones actuales de poder; sino entenderlas bajo la procedimentalidad biopolítica, y situarlas bajo este esquema general de regulación.

11. *La biopolítica en su condición neoliberal.* El liberalismo en general y específicamente el neoliberalismo son condiciones para el desarrollo de la biopolítica actual. Por lo tanto, el análisis de las actuales tecnologías de poder no puede ser desarraigado de estas particularidades históricas, tanto políticas como económicas. Por el contrario, hay que centrar el análisis de la biopolítica neoliberal en los dispositivos y estrategias que le son preferentes, es decir, en dispositivos y estrategias económicas, más que jurídicas o médicas. Esto no quiere decir que no estén implicados elementos médicos o jurídicos; sino que estos elementos no son la clave de lectura de la biopolítica neoliberal. La clave de lectura de una biopolítica actual corresponde a la economía política.

12. *La interfase del hombre empresa.* Un elemento fundamental es entender el rol que juegan los proyectos de subjetividad en la biopolítica neoliberal. En este sentido Foucault sugiere la noción de interfase, es decir, un punto de contacto o una plataforma de articulación que logra vincular las estrategias de poder y la vida de los sujetos, permitiendo su gobierno. De este modo, la descripción del hombre-empresa es relevante, pero es aún más relevante la descripción de su función como interfase. Esta imagen podría bien actualizarse, cambiar o completarse con otras imágenes similares; pero resulta fundamental para comprender la formulación y la operativa de los proyectos de subjetividad sociales y las posibilidades individuales y colectivas de proyectos de subjetividad resistentes.

13. *La colonización de las luchas por la subjetividad.* La interfase del hombre empresa opera entonces de una manera particularmente interesante. Asume anhelos legítimos e incluso sostenidos históricamente como contracultura y resistencia al poder, para colonizarlos en un nuevo proyecto de subjetividad. De este modo, la búsqueda de la diferencia y la reafirmación de la individualidad, elementos característicos de la denuncia del autoritarismo homogenizante, o la lucha por la libertad individual y la construcción de sí mismo, son incorporados en un proyecto de subjetividad y en un ideal de construcción de la propia individualidad, que transforma los vínculos sociales en relaciones de competencia entre individuos y ascenso social individual. Se produce el paradójico efecto de un individualismo masificado como condición de una biopolítica neoliberal, pero que se sostiene socialmente como conquista de la libertad, diferencia e individualidad. O en palabras de Foucault, una libertad producida y administrada.

14. *Ordoliberalismo alemán y neoliberalismo norteamericano.* Uno de los aspectos claves de las descripciones de Foucault para entender la biopolítica más actual, es considerar las transformaciones del liberalismo y su racionalidad política subyacente. En este sentido, resulta fundamental tener una estrategia descriptiva diferenciadora, que logre reconstruir el desarrollo del liberalismo, a partir de sus tensiones internas para superar el exceso de uniformidad en el análisis del neoliberalismo y de sus estrategias. En tal sentido las diferencias presentadas por Foucault entre ordoliberalismo alemán y neoliberalismo norteamericano constituyen un primer paso y una sugerencia de la que conviene hacerse cargo.

15. *El diagrama de poder como condición estratégica del análisis.* Las sugerencias de Deleuze sobre la formación de los diagramas de poder aparecen como elementos clave para los análisis biopolíticos. En definitiva, un análisis de las formaciones de poder es el análisis de un diagrama constituido y limitado históricamente, en el que es posible identificar tecnologías dominantes y otras subordinadas y atestiguar el surgimiento de nuevas tecnologías y racionalidades. El análisis diagramático, permite entonces, no sólo considerar que existe una biopolítica general, sino analizar en cada caso cómo interactúan estrategias

disciplinarias, formas del poder soberano e incluso pastoral, en ciertos dominios específicos. Y al mismo tiempo prevenirse contra la ontologización del análisis biopolítico o su transformación en categoría histórica general.

16. *Cuerpo sin órganos y biopolítica.* La imagen del cuerpo sin órganos aparece como una de las primeras expresiones teóricas de resistencia biopolítica, en cuanto se opone al organicismo social, y en cuanto apunta a la formación de un *bíos*, es decir, de un modo de vida y una forma de subjetividad. Previene además de cualquier reducción biologicista del concepto de *bíos*. Aunque se trate de una figura de difícil interpretación y aunque no haya pasado al acervo general de la semántica biopolítica actual, conviene no perderla de vista.

17. *El Campo de concentración como paradigma.* La tesis del campo de concentración como paradigma de la biopolítica actual tiene a primera vista un alto potencial crítico. No obstante, dicho potencial tiende a debilitarse en la medida que enfatiza las condiciones jurídicas por sobre los dispositivos, haciendo de la biopolítica una forma del poder soberano. Esto invierte el análisis propuesto por Foucault centrándose en las representaciones y legitimaciones del poder, en lugar de las prácticas específicas de poder y sus transformaciones. De este modo, se generan dos efectos teóricos cuestionables. Primero el campo de concentración histórico se vuelve una estructura genérica, y en segundo lugar, desactiva la necesidad de pensar la singularidad de la biopolítica neoliberal que resultaría una extensión de la tanatopolítica del campo.

18. *La paradoja de la soberanía.* Con todo, la atención de Agamben sobre el problema de la soberanía indica una dirección importante y paradójica. Por una parte, el análisis del biopoder propuesto por Foucault implica reconocer que la estructura del poder soberano no es la clave de análisis para las tecnologías actuales de poder. Pero, por otra parte, la idea misma de soberanía no está resuelta y las posibilidades de establecer un proceso político emancipatorio, democrático o libertario, requieren enfrentarse con los espectros del poder soberano e incluso proponer una idea de soberanía, es decir, una legitimación y una representación del poder político acorde con tal proceso. En tal sentido, aunque la reflexión de la soberanía como representación del poder no sea parte del orden de análisis biopolítico actual, sí se requiere en razón de una reflexión política más amplia en torno a las posibilidades de la democracia y del poder político. En cualquier caso, esta reflexión no puede establecerse solamente a partir de la imagen monarquial del soberano, que incluso puede ser la más contraproducente para estos fines; sino también a partir de otras imágenes de la soberanía, la soberanía contractual, la soberanía popular, o como potencia colectiva, la soberanía ateológica, o una soberanía impolítica.

19. *La deriva teológica del discurso sobre el biopoder.* Uno de los efectos de la recepción agambiana, sin duda polémico, es la reconducción del análisis sobre el biopoder y la gubernamentalidad a una matriz teológica. Este acercamiento puede auxiliar las comprensiones históricas del poder; no obstante, habría que poner ciertas condiciones a un discurso tal. En primer lugar, hay que resituarlo dentro de una concepción de la secularización que comprenda no sólo el pasado teológico de los conceptos políticos modernos; sino que al mismo tiempo observe su radical discontinuidad. En segundo lugar un acercamiento semejante no puede transformarse en una teoría trascendentalista del poder político si pretende acercarse a las actuales condiciones políticas. Y, finalmente, no pude reemplazar una física del poder por una ontología del mismo, a riesgo de desactivar precisamente todo el análisis foucaulteano.

20. *Biopolítica, sociedad de control y la salida de las sociedades disciplinarias.* La categoría de sociedad de control propuesta por Deleuze ha apoyado las recepciones de Agamben y de Hardt y Negri. Aunque su interpretación es compleja; pues, como se ha mostrado, en algunas lecturas esta categoría parece más un refinamiento de las sociedades disciplinarias en una suerte de ultradisciplina, que un cambio en las tecnologías de poder. Por lo tanto hay que mantener cierta distancia con esta idea y recoger de ella la sugerencia de que habría un desplazamiento de las sociedades disciplinarias hacia otro diagrama, biopolítico, regulativo o de seguridad. De este modo, la salida de las sociedades disciplinarias expuesta por Deleuze, cabe entenderla en la lógica de superposición y desplazamiento aquí descrita y como un cambio efectivo en la conformación general de un nuevo diagrama, aunque matizando las imágenes distópicas o ultradisciplinarias que de ella se proyectan.

21. *Gubernamentalidad global y biopolítica.* Si bien Foucault no desarrolló el concepto de gubernamentalidad en relación a la globalización política y económica, ni tampoco respecto al particular rol que el neoliberalismo juega en ella; hoy parece un tema importante y que de hecho es fundamental, al menos en la recepción de Hardt y Negri y en su propuesta de la forma *Imperio* como modo de articulación global de una nueva soberanía biopolítica. En este sentido cabe destacar dos elementos. Por una parte es efectivo que existe una globalización del neoliberalismo y de la racionalidad gubernamental que le subyace. Pero por otra parte, no es claro que esto corresponda a una nueva forma de soberanía, incluso atestiguando las transformaciones y nuevas condiciones que esta gobernanza global implica para los Estados nacionales o el régimen jurídico territorial. En tal sentido es probable que deba relegarse a un lugar secundario el modelo de la soberanía al momento de analizar los procesos de una biopolítica global. Ante esta necesidad la figura del *Imperio*, aunque discursivamente interesante, aparece analíticamente demasiado cargada de connotaciones históricas, que pueden fácilmente distorsionar el análisis de una gubernamentalidad global.

22. *Biopolítica y Multitud.* La idea de Multitud insiste en las contrafuerzas del diagrama y en este sentido es una orientación que no puede ser desatendida: no es posible describir una tecnología de poder sin describir sus contrafuerzas a riesgo de proponer una imagen exageradamente robusta y finalmente funcional a esta misma tecnología. Éste es precisamente el papel que juega la idea de Multitud respecto al Imperio, y en tal sentido sirve de balanza política. Ahora bien, no puede negarse que se trata de un papel que pueden jugar -y han jugado históricamente- otros conceptos: ciudadanía, pueblo, clase, humanidad, etc. Aunque las razones que Hardt y Negri esgrimen para reemplazar estas fuerzas históricas por el concepto de Multitud pueden ser en parte atendibles, es necesario decir, que la idea de Multitud resulta todavía oscura; por ejemplo, es claro que se opone a la idea de pueblo, pero no es tan clara su relación con la idea de clase. En tal sentido conviene atender a la sugerencia: es necesario destacar el papel de las fuerzas históricas que aparecen como contrafuerzas del diagrama; pero no parece tan claro que haya que renunciar a otras fórmulas de estas fuerzas históricas -pueblo por ejemplo- que han tenido un valor emancipatorio en momentos diversos de la historia. En este punto parece razonable quedarse con el argumento de Hardt y Negri, aunque no necesariamente con el concepto

23. *Sobre la diferencia entre biopoder y biopolítica.* La propuesta de diferenciar biopoder y biopolítica es importante; pues muestra la necesidad de articular políticamente las nuevas condiciones tras un proyecto político alternativo, y que no puede considerarse que las tecnologías de poder ejerzan un poder tan exhaustivo que niegue toda resistencia e incluso todo poder constituyente e instituyente que le sea antagónico. Ahora bien, puede mantenerse este principio del análisis, sin recurrir necesariamente a esta innovación léxica; en la medida que tal diferenciación contribuye a oscurecer y complejizar el concepto de biopolítica. De modo que se suma una nueva acepción, que es necesario explicar o distinguir permanentemente. En tal sentido, la diferenciación léxica propuesta por Hardt y Negri resulta argumentativamente legítima, pero no se puede negar que dificulta operativamente el análisis. No propongo renunciar a esta diferenciación, pero es necesario tratarla con prolijidad.

24. *Biopolítica como producción de la vida social.* Ésta resulta ser la formulación principal de la idea de biopolítica en Hardt y Negri y en gran parte del trabajo del grupo Multitudes. La biopolítica resultaría en una totalización de las relaciones sociales que describe una nueva configuración histórica basada en una nueva forma de producción. Esta acepción parece otorgar un valor demasiado alto a la idea de biopolítica como descriptor principal de una condición histórica en formación. Ante tal concepción parece prudente reservar la noción de biopolítica para el análisis de ciertos fenómenos específicos, sin duda relevantes e incluso determinantes en la situación actual; pero que no tienen por sí solos la capacidad de establecerse como categoría historiográfica general. Del mismo modo, conviene sustraerse de la idea de que exista una nueva forma general de producción biopolítica, que se imbrica con ideas como las de trabajo

inmaterial, cognitivo o incluso de una bioeconomía, pues aunque existen evidencias a favor de esta idea, los argumentos en contra son múltiples y robustos. En tal sentido, proponer una idea de biopolítica que requiera la aceptación del diagnóstico posfordista, pone en riesgo el análisis biopolítico al hacerlo dependiente de este diagnóstico, que es interesante, pero no necesario para el análisis de las tecnologías de poder.

25. *Hacia una operativa del concepto de biopolítica.* Tomando en cuenta las múltiples tensiones del concepto de biopoder, y sus acentos en el sentido médico-biológico inicialmente y luego gestional, no se puede establecer una acepción unívoca del concepto de biopolítica. No obstante, ante el riesgo de desfondamiento descriptivo de la categoría propongo retomar la diferencia propuesta por Foucault entre anatomopolítica y biopolítica, como dos formas del biopoder. Y al mismo tiempo reservar el concepto de *bíos* para el análisis de *aquella zona y aquellos fenómenos donde las formas de vida de los sujetos son construidas a partir de las condiciones biológicas de los individuos, de las poblaciones o de la especie, ya sea través de la gestión médica o de los mecanismos económicos.*

26. *Sobre la renovación del léxico político moderno.* Ante la originalidad de la batería conceptual propuesta por Foucault resulta razonable pensar la renovación del léxico político. Además es de sentido común que ante realidades y convicciones políticas nuevas sea conveniente ensayar con léxicos y semánticas nuevas, tal como lo proponen con distintas tonalidades Hardt, Negri y Esposito. Aunque no parece necesario asumir esta condición en un proyecto absoluto de *destruktion*, según la propuesta de Esposito. En la medida que muchos de los conceptos políticos modernos pertenecen a una tradición emancipatoria o al menos han estado en tensión en la historia política. Por el contrario, parece más razonable asumir que los conceptos políticos son campos en disputa y que en muchos casos conviene establecer una lucha teórica por esos conceptos y no abandonarlos como instrumentos de dominio. Es el caso de conceptos como democracia, libertad, pueblo e incluso soberanía.

27. *La hipótesis léxica de la biopolítica.* Las propuestas de análisis filológico sobre los conceptos de *bíos*, *zoé* y otros implicados en el léxico biopolítico, son sin duda útiles, aunque debe juzgarse su valor como secundario o auxiliar, y en ningún caso como fundamento del análisis biopolítico. Pues el léxico propuesto por Foucault resulta altamente provisorio y tiene especialmente un valor operativo. De este modo más que el léxico específico utilizado, interesan los análisis y su rendimiento para la descripción de las tecnologías de poder. En este sentido es importante mantener la condición estratégica y epistemológica del análisis biopolítico propuesto por Foucault, es decir, una descripción de las tecnologías de poder y dispositivos de poder. La exacerbación del recurso filológico puede conducir en este sentido a confundir el análisis biopolítico con una suerte de ontología hermenéutico-política general.

28. *La biopolítica como immunitas.* La propuesta de Esposito resulta altamente interesante y es evidente que arroja luces sobre la relación entre los dispositivos de poder y una jurídica inmunitaria moderna que pueden seguir siendo desarrollados. Al mismo tiempo propone una inversión convincente: pensar una política de la vida y no sobre la vida. Sería necesario en todo caso, matizar algunos puntos. En primer lugar la identificación de la biopolítica con el entrecruzamiento del léxico médico y político; que es una hipótesis sugerente, pero no define de manera directa y completa el análisis biopolítico, sino sólo uno de sus aspectos léxicos, que como hemos visto tiene un valor auxiliar. En segundo lugar, hay que tener cuidado con la proliferación alegórica de la figura inmunitaria, de modo que el análisis no se transforme en un modelo de aplicación total. Finalmente, y quizás lo más importante, hasta qué punto una política de la vida -y ya no sobre la vida-, debe enfrentarse con la misma aporía inmunitaria de la tanatopolítica, es decir, que para defender la vida es necesario hacer un trato con la muerte. O dicho de otro modo, si la condición de la vida es estar expuesta, hasta qué punto el paradigma inmunitario de protección negativa de la vida no se vuelve entonces permanente.

29. *El problema de los paradigmas.* La idea de formular un paradigma de la biopolítica aplicable en la actualidad es común a Agamben, Esposito, Hardt y Negri. Aunque la formulación más fuerte de esta idea se encuentra en Agamben donde el concepto de paradigma se corresponde con el de arcano. De modo que el método general de trabajo de Agamben descansa sobre la base de que ciertos arcanos revelarían la condición específica de unas realidades, en este caso políticas. Frente a este tema, parece conveniente renunciar por completo a la idea de paradigma como método de análisis. En primer lugar a través de su formulación débil, es decir como modelo explicativo general y canon de inteligibilidad. Esto no quiere decir que no puedan usarse herramientas de descripción general. De hecho el análisis biopolítico es una herramienta de este tipo. A este respecto, resulta más conveniente un modelo diagramático, que describa singularidades históricas sin remitirlas a un único modelo descriptivo y tome en cuenta las transformaciones históricas de estas singularidades. En segundo lugar en su formulación fuerte, la idea de paradigma como arcano, implica que se conceda toda una ontología que explica y subyace a las formaciones históricas, lo cual no es viable en relación a las propuestas foucaulteanas.

30. *Sobre la periodización histórica y el biopoder.* Éste es un aspecto en apariencia bastante claro. A excepción de Agamben que concibe el biopoder como una dimensión general de la política, para Foucault y el resto de las recepciones, el biopoder es un fenómeno de la modernidad que llega hasta la actualidad. Es evidente que esto depende de cierta concepción lineal de la historia y cierta tendencia a la periodización, como ha denunciado Derrida. Hay que tener a la vista estas consideraciones teóricas y también aquellas que ponen en entredicho una modernidad unitaria o las críticas a la idea de postmodernidad. No obstante, éste es uno de los puntos en que el rendimiento de los discursos debe

orientar al método. Más allá de que los debates teóricos sobre este asunto no hayan madurado aún lo suficiente, y estén lejos de proponer una mirada histórica que supere las dificultades de una y otra perspectiva, tal desajuste teórico evidentemente no puede desactivar o inmovilizar el análisis y en tal sentido cobra aún más valor las recomendaciones metodológicas en torno a considerar formaciones históricas singulares, sin hacerlas depender de modelos totales de interpretación.

31. *Sobre el carácter impolítico e inmanente del análisis sobre el biopoder.* El concepto de impolítico según la elaboración de Esposito, presenta ventajas interesantes respecto a una concepción del poder que se basa en la consideración de sus formas históricas y renuncia a una metafísica del poder. Un poder desnudo, así formulado, es un poder por construir, que no remite a una esencia de lo político distinta a la política. Por lo tanto, esta idea, sirve como gozne entre una física y una estratégica del poder. El objeto de análisis en ambos casos son las formas de organización.

32. *Teología y estrategia.* El problema de los análisis teológicos que Agamben principalmente ha incluido en la semántica biopolítica, no reside tanto en su valor o necesidad, como en las condiciones de uso y aplicabilidad de tales análisis. Es decir, en la medida que se consideran parte de las representaciones del poder, o por el contrario, la clave interpretativa del mismo. Aquí es necesario tener a la vista las opciones de Foucault en torno a una microfísica del poder que renuncia a la pretensión de una imposible ontología del poder, y evidentemente que es antagónica a una teología del poder.

33. *Sobre los cuerpos sin metáfora.* En estos discursos sobre el biopoder, y en su posible desarrollo, es de primera importancia la condición corporal como punto de anclaje. Se trata en primer lugar de los cuerpos y de las formas de vida, no sólo de la vida en abstracto. De los cuerpos considerados individualmente, de los cuerpos de la población y en última instancia de la especie. El análisis de los cuerpos en sus dimensiones biológica, política y estética, muestra que en este nivel, la condición material es fundamental. Pero que tal condición material no puede ser concebida como mera desubjetivación o biologización. Es decir ni vida como condición abstracta, ni *nuda vita* como reducción de la subjetividad a lo biológico, pueden ser consideradas en reemplazo de los cuerpos.

34. *Una estratégica del poder.* La propuesta foucaultiana de una genealogía del poder ha tenido repercusiones importantes y en general las recepciones estudiadas, mantienen entre sus intenciones ahondar y proyectar estos análisis; lo que por supuesto es válido y pertinente. Ahora bien, en el nudo de estas recepciones se muestra también la necesidad de complementar estos análisis con una consideración en torno al poder que pueda asumir una condición no sólo de resistencia o insurrección; sino también de poder constituyente o instituyente. Evidentemente, una consideración tal, requiere ampliar el marco de análisis más allá los discursos sobre el biopoder. Aunque, tomando en cuenta las

aportaciones de estos discursos, cabría pensar en una teoría no esencialista o naturalista del poder. Bien podría considerarse esta reflexión general, entonces, como una estratégica del poder.

35. *El mercado total.* La extensión de la racionalidad de mercado al conjunto de la vida social denunciada por Foucault como una de las prerrogativas del neoliberalismo norteamericano muestra una particular condición. Mientras que las propuestas del ordoliberalismo alemán se inscriben especialmente en el ámbito económico y son coordinables con una imagen socialdemócrata, e incluso con los proyectos del Estado de Bienestar, el neoliberalismo norteamericano busca generar una sociedad de mercado que gubernamentaliza al Estado. Así la exacerbación del poder representada por los proyectos del Estado Total, tiene hoy su reverso en un proyecto de Mercado Total, que articula las nuevas tecnologías de dominio sobre la vida.

36. *Desposesión y creación en el neoliberalismo.* La descripción de las prácticas neoliberales tiene una faceta que puede centrarse en la desposesión, utilizando la expresión de Harvey; pero también es necesario considerar las facetas expansivas y creativas de este tipo de prácticas. Especialmente en esta faceta creativa se expresa con mayor grado la condición biopolítica del programa político neoliberal. En esta investigación he enfatizado el aspecto antropogenético y la capacidad de creación de relaciones sociales, que quedan expresadas en el primer caso en los modelos de subjetividad y en el segundo caso, en la lógica del ciclo vital financiarizado; aunque ambos temas no agotan estas capacidades, sino que expresan ciertas casuística de ellas.

37. *Seguridad y riesgo.* La imagen de la biopolítica neoliberal debe considerarse como una articulación entre riesgo y seguridad. Por una parte la lógica de la seguridad gubernamental con sus regulaciones ambientales, procesos de racionalización de la vida de los sujetos, estandarización, cálculo de lo posible, administración de rangos de lo heterogéneo y creación permanente de las condiciones de mercado, o condiciones de marco. Por otra parte, la dinámica del riesgo aplicable a las condiciones de subsistencia de los sujetos, a través de la competencia, la lógica de la desigualdad, el acceso a los sistemas de subsistencia por medio de la participación familiar en el mercado laboral y de seguros. Es decir, la lógica de la inversión y gestión de sí mismo. Se trata de dos lógicas necesarias de articular, generar y administrar, aunque a través de mecanismos diversos, que no están necesariamente implicados en relaciones causales unos con otros.

38. *Pobreza y desigualdad.* La lógica de la desigualdad es clave para el funcionamiento de las biopolíticas neoliberales, lo que implica tanto la formulación de una estructura social de desigualdad y también la búsqueda de proyectos personales al interior de esta estructura. Es decir la necesaria convicción cultural de que la realización de sí mismo depende de una competencia entre los sujetos. Por

otra parte, la pobreza aparece como disfuncional y es necesario someterla y administrarla en rangos acotados. Esta 'lucha contra la pobreza' en las biopolíticas neoliberales es una lucha contra los efectos de la pobreza y no contra sus causas. De modo que se perpetúan las causas de la pobreza, buscando administrar sus efectos. En cierto sentido, se trata de una respuesta al antiguo problema de la pauperización como efecto del enriquecimiento. Aquí la perspectiva neoliberal busca liberar los límites del enriquecimiento, administrando la pauperización.

39. *El ciclo vital financiarizado.* Se trata de una relación social completa, producida en primer lugar por la sistematización general de las necesidades de subsistencia de la población, en vastos sistemas de administración de estas necesidades. El desarrollo de la capitalización individual como medio técnico y de la financiarización como medio administrativo, profundizan esta lógica. De modo que se da un efecto de totalización de estos sistemas sobre la vida de los sujetos. Este efecto, no sólo extiende la mercantilización a la vida de los sujetos, sino que puede ser entendida como una extensión de las tecnologías de dominio sobre la vida. El ciclo vital completo de la población, desde el nacimiento a la muerte, es asumido así como objeto de producción de riquezas y al mismo tiempo se extiende la capacidad de dominio económico sobre la vida. Se produce un tránsito desde el trabajo dominado por la lógica de la expropiación y la dominación, a una nueva formulación en que la vida completa, está sometida a esta condición.

40. *El óvalo social.* Toda la teoría biopolítica es un análisis de las tecnologías aplicables a las poblaciones. En un análisis diagramático es importante reconocer rangos de aplicación y modulaciones. En tal sentido, las estrategias biopolíticas descritas, no pueden asumirse como un patrón aplicable a toda la población; sino al mayor rango de ella. De modo que en términos de aplicación de las tecnologías de poder, la población puede considerarse un óvalo, en el que las estrategias biopolíticas descritas se aplican al segmento intermedio del óvalo, donde está comprendida la mayor parte de la población. Pero no es aplicable completamente en los segmentos extremos del óvalo. Esto es especialmente relevante para entender como sobreviven elementos disciplinarios, lógicas policiales, asistencia e incluso estrategias pastorales, aplicables especialmente a ciertos segmentos de población, aunque la tecnología dominante y la de mayor aplicación sea de carácter biopolítico.

41. *El trabajo y la vida, dos formas de dominio.* El ciclo vital financiarizado, aplicado al mayor segmento del óvalo social, muestra el modo en que las técnicas de dominio o de expropiación vital, traspasan las fronteras del trabajo, de la jornada laboral o de la edad laboral. Fronteras que resultaban claves para el dominio de los sujetos mediante el trabajo asalariado. En este caso, sobre la estructura del trabajo asalariado del capitalismo más clásico, puede observarse la formación de una nueva estructura o

relación social, la del ciclo vital financiarizado, que implica una nueva forma de dominio. En ambas relaciones la extracción de riqueza, sigue siendo predominante; aunque no hay que entender esto como una transformación de los modos de producción, sino como una innovación de las tecnologías de dominio. Con esta nueva relación social no está en juego tanto un cambio en la forma mercancía o en los mecanismos de producción; sino que a través de estas mismas formas y mecanismos, se extiende el dominio desde el trabajo a la vida en su conjunto. No se trata tanto, entonces, que el trabajo haya inundado a la vida, como que la vida en su conjunto y por sí misma se haya vuelto objeto de dominio económico.

Límites de la investigación y líneas de desarrollo.

Probablemente en cualquier investigación filosófica quedan siempre una serie de discusiones por reanudar. Incluso, en cierto sentido esto puede ser un elemento que caracterice metodológicamente a una investigación filosófica, es decir, la inconveniencia de conclusiones completamente cerradas y la capacidad de generar ciertos debates. Ahora bien, por esta misma razón, creo importante hacer un ejercicio de examen valorativo de lo que aquí he planteado y señalar los rumbos que alcanzo a ver, en términos de debate o de continuidad, especialmente siguiendo la propuesta de una segunda recepción de estos discursos sobre el biopoder, aún en ciernes. Por tanto, los límites de la presente investigación, lo que aquí no he tratado, pueden observarse también como líneas de desarrollo y continuidad de la investigación. De este modo señalo las que me parecen principales.

1. *Biopoder y economía.* En primer lugar, resulta necesaria, la profundización de los dispositivos económicos como tecnologías de dominio sobre la vida, de lo cual he entregado una primera lectura y una propuesta que puede complementarse. Por una parte, para vincular estos análisis con lo que puede considerarse la *tradición crítica de la economía política* que ha bebido de Marx como su afluente principal. En cualquier caso, hoy parece que nuevos aparatos críticos se han desarrollado respecto a este ámbito de análisis, con lo cual, el análisis biopolítico de esta segunda recepción, puede vincularse con una perspectiva más amplia de una renovada crítica a la economía política. Especialmente en el último capítulo de la investigación he propuesto ciertos elementos de este tipo de análisis, con algunos resultados; pero se trata de insinuaciones iniciales que vale la pena retomar, matizar e incluso reformular si fuese necesario. También se trata de una plataforma de análisis que han ocupado Rose y Lazzarato. De modo que puede entreverse que esta segunda recepción de los discursos sobre el biopoder, tendría

como elemento de apoyo el análisis y los discursos económicos; en un rol similar al que han tenido los llamados 'saberes psi' como apoyo para los discursos sobre las disciplinas. Además una investigación que vincule la filosofía, especialmente la filosofía política, y los saberes económicos, apela a uno de los elementos nucleares del tiempo que vivimos.

2. *La profundización de las interfases de regulación.* Los modelos predominantes de subjetividad, aquí tomados desde los planteamientos de Foucault, bajo la imagen del *hombre empresa*, son un elemento clave del discurso. Foucault desarrolla estas ideas analizando las propuestas de Gary Becker sobre el Capital Humano, y por lo tanto está describiendo y analizando un programa de subjetividad propuesto teóricamente. O, por decirlo así, una imagen de subjetividad subyacente a la teoría del Capital Humano. La importancia de la función de gobierno de estas interfases requiere profundizar y complementar estos análisis. Aunque el camino para realizar esta tarea es complejo y es necesario evitar la sobrevaloración de las experiencias personales. Cada cual puede hablar desde lo que ha visto y conocido y desde los patrones de subjetividad que logra observar; pero evidentemente un desarrollo basado en este tipo de observaciones puede banalizar el discurso, acercándolo a la denuncia general del individualismo, la conciencia de masa o la pérdida de valores colectivos. La amplitud y alguna certeza conquistada por este tipo de denuncias generales, no las absuelven de su escaso valor teórico. En tal sentido, me parece que hay un proceder interesante en Foucault: observa que existen modelos de subjetividad propuestos socialmente, anteriores incluso a la formulación de un proyecto propio de subjetividad. Observa esto en la clínica moderna y sus reglamentaciones a través de la idea de normalidad; pero ve que esto se transforma en las condiciones biopolíticas y rastrea estos nuevos modelos de subjetividad en la teoría que los propone como base de la organización social. Es un camino que se puede continuar, es decir, intentar observar estos modelos de subjetividad en las propuestas teórico-programáticas. Otra opción distinta es lanzar esto como desafío a la psicología social, en la medida que ella pueda elaborar formas de descripción de estos modelos de subjetividad que se sustraigan a la denuncia general y que puedan ayudar a observar las transformaciones en los proyectos de subjetividad dominantes y ayudar a plantear modelos de subjetividad alternativos.

3. *Los discursos posthumanos especialmente los transfeminismos.* La contracultura. La relación entre gobierno de sí y la construcción colectiva de subjetividades políticas es una de las tareas fundamentales que se relacionan de manera estratégica con los análisis del biopoder, en la medida que éstos se conduzcan más allá de la función de diagnóstico crítico y propongan alternativas de construcción de sí mismo y organización. En tal sentido, el trabajo realizado en torno a los cuerpos posthumanos, de los feminismos de última generación resultan de la mayor importancia. Por una parte, porque siguen las indicaciones generales de Foucault sobre la construcción de subjetividad más allá del lazo identitario, y

también porque logran vincular este trabajo con *nuevos aparatos críticos de la modernidad*, como los estudios subalternos, por ejemplo. La presente investigación no se ha hecho cargo de estos discursos, por los límites necesarios del estudio, y especialmente porque no han reelaborado teóricamente las categorías de biopoder o biopolítica, como las recepciones aquí estudiadas. No obstante, una línea de trabajo posterior, encontraría un material de contraste interesante en este tipo de desarrollos teóricos, que puede complementar el problema de las interfases de regulación e integrar las condiciones singulares de dominio y las tecnologías específicas sobre la vida atendiendo a las variables que este tipo de estudios han incorporado, género, raza, colonialismo, entre algunas de las variables más importantes.

4. *El problema de la ciudad como espacio de la biopolítica.* La ciudad no sólo es un tópico característico de la filosofía política; sino que en las últimas décadas, la geografía crítica ha dado pasos muy interesantes en vincular las transformaciones de la ciudad con el neoliberalismo, como lo hemos atestiguado a través de los estudios de David Harvey. Esto enlaza muy bien con la propuesta foucaultiana del desplazamiento de los lugares de encierro hacia espacios de circulación y regulación. El propio Foucault le otorgó un papel determinante a las políticas urbanas en el desarrollo de las tecnologías biopolíticas. Si retomamos la imagen del ovalo social que he propuesto en consonancia con los estudios más recientes de organismos internacionales; puede observarse además que la condición biopolítica del rango mayor de población coincide con la aglomeración urbana, y de hecho este tipo de estudios consideran que la condición urbana de la población se seguirá acentuando en el futuro. La ciudad se vuelve así espacio por excelencia de observación de las políticas de la desigualdad, de la estandarización técnica y del diagrama que combina estrategias diversas de poder (disciplinas, poder pastoral, refamiliarización). De este modo las implicaciones que aquí se han seguido inicialmente, es decir de vincular biopolítica y análisis urbano, resultan en una sugerencia interesante para un análisis de continuidad de la investigación.

RESUMEN.

La siguiente investigación se propone la descripción crítica del itinerario de los conceptos implicados en los discursos sobre el biopoder. De este modo, se busca despejar no tanto las diversas acepciones; sino los efectos de estos discursos en la conformación de un análisis del presente. Así, el objeto de la investigación queda constituido por una serie de discursos inaugurados con los trabajos de Michel Foucault a mediados de la década de 1970, y continuados a través de tres grandes proyectos teóricos a partir de 1995. Estos tres proyectos son los que corresponden a las propuestas de Giorgio Agamben, Michael Hardt junto a Antonio Negri, y finalmente Roberto Esposito.

En términos metodológicos, la investigación tiene un carácter hermenéutico-crítico, es decir que interpreta estos discursos en sus relaciones y establece discusiones con ellos. La estrategia investigativa principal ha consistido en elaborar un itinerario cronológico de lecturas, que permite describir y valorar la forma en que estos discursos han ido desarrollándose. Al mismo tiempo, esta lectura cronológica se valora permanentemente en relación con la propuesta foucaultiana, es decir, en la medida que estos discursos son herramientas críticas del presente. De modo que, el núcleo interpretativo-crítico no es el correcto significado de una u otra propuesta, sino los efectos de sentido que se producen en estos discursos.

En cuanto a los resultados de la investigación, se puede establecer que las recepciones de los discursos sobre el biopoder aquí estudiadas aparecen como recepciones y desarrollos tempranos, dependientes de propuestas de Foucault que están en desarrollo, de manera que aunque son interpretaciones legítimas, resultan por fuerza al mismo tiempo, muy parciales.

En segundo lugar, la cronología de las fuentes, muestra que estas recepciones en sus propuestas posteriores al año 2004, podrían tener a la vista el material más completo de los trabajos de Foucault, especialmente los cursos de Colegio de Francia; pero el análisis de tales recepciones muestra también que la incorporación de estos últimos trabajos de Foucault es puntual, con lo cual las interpretaciones iniciales se mantienen y se profundizan.

En este sentido, tales recepciones pueden ser consideradas en su conjunto, como una recepción temprana del problema del biopoder, que en cuanto discurso resultan legítimas, pero que admiten una serie de discusiones respecto a la metodología de sus planteamientos, las implicaciones teóricas y los efectos políticos que allí quedan expresados.

La investigación discutirá explícitamente, algunas de estas propuestas y sugerirá rumbos de exploración para estas temáticas, aunque no podrá abordarlas completamente y en detalle debido a su multiplicidad y extensión.

Por otra parte, la investigación muestra que hay evidencias iniciales de un segundo periodo de recepción de Foucault respecto a los discursos sobre el biopoder. Esta segunda recepción aún por desarrollarse, tiene como característica central la interpretación completa de los cursos del Colegio de Francia, y pone el acento especialmente en las propuestas de *El nacimiento de la biopolítica*, el último de los ‘cursos sobre el biopoder’ dictado por Foucault en 1978-1979.

En esta segunda fase de recepción es fundamental el análisis de la economía política y el desarrollo del neoliberalismo, como las condiciones de surgimiento y desarrollo de la biopolítica actual.

La investigación muestra algunos de los rasgos emergentes de esta nueva fase de recepción, aludiendo a las últimas propuestas de Maurizio Lazzarato y Nikolas Rose y estableciendo un diálogo con dichas propuestas.

Además la investigación pretende situarse en medio de esta segunda recepción de los discursos sobre el biopoder, en la medida que hace explícita esta distinción en las recepciones, y también porque elabora una propuesta inicial de trabajo para rediseñar el análisis biopolítico de la actualidad.

Los elementos principales de este rediseño para un análisis biopolítico de la actualidad son la incorporación de *El nacimiento de la biopolítica* como fuente principal de interpretación del biopoder, asumiendo entonces el problema de la gubernamentalidad neoliberal, como el principal articulador de racionalidad política y proceder gubernamental.

Desde el punto de vista metodológico, propone reemplazar la búsqueda de paradigmas y categorías historiográficas generales, por un análisis de carácter diagramático, es decir, que asuma y describa las transformaciones en las tecnologías de poder a partir de las formaciones históricas singulares.

Desde el punto de vista del contenido de estos análisis, propone seguir las indicaciones de *El nacimiento de la biopolítica* centrándose en los dispositivos económicos. En este sentido se propone la descripción de una relación social surgida desde la gubernamentalidad biopolítica neoliberal, que se designa en las siguientes propuestas como ‘El ciclo vital financiarizado’.

La propuesta sostiene que a través de la extensión de la racionalidad de mercado al conjunto social, se elaboran nuevas estrategias de poder sobre la vida, y desde el punto de vista económico el dominio del capital sobre la vida se extiende más allá del ámbito del trabajo; de modo que, la vida en sí misma es producida y administrada como objeto de generación de riqueza, y tecnología de sujeción biopolítica.

ABSTRACT.

This research attempts to a critical description of the conceptual itinerary involved in the discourses about BioPower. In this way, it seeks to dispel not so much the different meanings; but the effects of these discourses in the conformation of an analysis of the present. Thus, the object is a series of discourses commencing with the works of Michel Foucault in the mid-1970's, and continuing through three main theoretical projects from 1995. These three projects are those which correspond to the proposals of Giorgio Agamben, Michael Hardt with Antonio Negri, and finally Roberto Esposito.

In methodological terms, the research has a hermeneutical and critical character, i.e. interprets these discourses in their relations and discusses them. The main investigative strategy has been to develop a chronological itinerary of readings, which allows describing and assessing the way in which these discourses have been developed. At the same time, this chronological reading is permanently evaluated in relation to the proposed by Foucault, i.e., to the extent that these speeches are critical tools of the present. So, the interpretative-critical nucleus is not the correct meaning of a proposal, but the effects of sense in these speeches.

In terms of the results of the investigation, it can be established that receptions of the discourses about BioPower appear as receptions and early developments, dependent on Foucault's proposals that are under development, so although they are legitimate interpretations, at the same time they result quite partial.

Second, the chronology of the sources shows that the receptions of their proposals, after the year 2004, might have to view the complete material of the works of Foucault, especially the courses at the College of France; but the analysis of such receptions also shows that the addition of the latest works of Foucault is punctual, whereupon the initial interpretations are maintained and deepened.

In this regard, such receptions may be considered as a whole, as an early reception of the problem of BioPower, that as a discourse are legitimate, but that support a series of discussions regarding the methodology of their approaches, the theoretical implications and political effects are expressed.

This research will discuss explicitly some of these proposals and suggest directions of exploration for these topics, but these cannot be address completely and in detail due to their multiplicity and extent.

On the other hand, this research shows that there is initial evidence of a second period of Foucault's reception of discourses about BioPower. This second reception has as a central feature the full

interpretation of the courses of the College of France, and focuses especially on the proposals of the *The birth of biopolitics*, the last of the 'BioPower courses' taught by Foucault in 1978-1979.

Analysis of the political economy and the development of neo-liberalism, as the conditions of the emergence and development of current biopolitics is fundamental in this second period of reception.

This research shows some of the emerging features of this new period of reception, alluding to the latest proposals by Maurizio Lazzarato and Nikolas Rose and establishing a dialogue with these proposals.

In addition, the research intends be integrated into this second reception of discourses about BioPower, because it makes explicit this distinction in receptions, and also because this research proposes an initial framework to redesign the biopolitical analysis of today.

The main elements of this redesign for a biopolitical analysis of today are the incorporation of *The birth of biopolitics* as the primary source for the interpretation of BioPower, assuming the problem of neo-liberal governmentality as the main articulator of political rationality and of the proceeding of governmentality.

From the methodological point of view, it proposes to replace the search for paradigms and historiographical general categories by a diagrammatic analysis, i.e., one that assumes and describes the transformations in technologies of power based on specific historical formations.

From the point of view of the content of these analyses, it proposes to follow the directions of *The birth of biopolitics* focusing on the economical devices. In this sense, the description of a social relationship that emerges from the biopolitical governmentality neo-liberal is proposed, designating the following proposals as 'Lifecycle financialised'.

The proposal argues that through the extension of the rationality of market to the social whole, new strategies of power over life are elaborated, and from the economic point of view the domination of capital over life extends beyond the scope of labour; such, that life itself is produced and administered as an object of creation of wealth and as an biopolitical technology of subject.

BIBLIOGRAFÍA.

A.- El Biopoder en los trabajos de Foucault.

Originales revisados.

1. Foucault, Michel. *Surveiller et Punir*. Gallimard, Paris, 1975.
2. FOUCAULT, Michel. *La volonté de Savoir. Histoire de la Sexualité, Tome I*. Gallimard, Paris, 1976.
3. FOUCAULT, Michel. *La Politique de la Santé au XVIIIe siècle*. En «Les machines à Guérir. Aux Origines de l'Hôpital Moderne: Dossiers et Documents». Institut l'Environnement, Paris, 1976.
4. FOUCAULT, Michel. *¿Crisis de un modelo de medicina?* Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, N°3, Enero-Abril, Costa Rica, 1976.
5. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la medicina social*. Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, N° 6, Enero-Abril, Costa Rica, 1977.
6. FOUCAULT, Michel. *Il Faut défendre la Société. Cours au Collège de France 1975-1976*. Seuil/Gallimard. Paris, 1997.
7. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Seuil/Gallimard, Paris, 2004.
8. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France 1979-1980*. Seuil/Gallimard, Paris, 2004.
9. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de Soi et des Autres. Cours au Collège de France 1981-1982*. Seuil/Gallimard, Paris, 2008.

Traducciones citadas en castellano.

10. FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
11. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
12. FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Tusquets, Buenos Aires, 1992.
13. FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*. Trad. Horacio Pons. FCE, Buenos Aires, 2005.
14. FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Trad. Ulises Guiñazú. Siglo XXI, Madrid. 1998.
15. FOUCAULT, Michel. *La arqueología del Saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1999.
16. FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Trad. Fernando Álvarez, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999.
17. FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. Trad. Julia Várela y Fernando Alvarez-Uría. Altamira, La Plata, 1996
18. FOUCAULT, Michel. *Las Mayas del poder*. En «Estética, ética y hermenéutica; Obras esenciales» Vol. III. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 1999.

19. FOUCAULT, Michel. *Lo que digo y lo que dicen que digo*. En TARCUS, Horacio (compilador). «Disparen sobre Foucault». El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993.
20. FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la Medicina Social*. En *Estrategias de Poder, Obras esenciales, Volumen II*. Trad. Fernando Álvarez Uría, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999.
21. FOUCAULT, Michel. *Prefacio*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Trad. Fernando Álvarez, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999. pp. 385-388.
22. FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
23. FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. Anagrama, Barcelona, 1995.
24. FOUCAULT, Michel. *Un dialogo sobre el poder*. En *Estrategias de poder. Obras esenciales*, Volumen II. Trad. Fernando Álvarez, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999.
25. FOUCAULT, Michel. *Verdad y poder*. En «Estrategias de poder. Obras esenciales», Volumen II. Trad. Fernando Álvarez, Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999.
26. FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* En «Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales», Volumen III. Paidós, Barcelona, 1999.
27. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, Madrid, 2002.

B.- Recepciones del análisis del biopoder.

Fuentes primarias.

28. AGAMBEN, Giorgio. *¿Qué es un campo?* En «Artefacto. Pensamientos sobre la técnica». Buenos Aires, n°2, marzo 1998.
29. AGAMBEN, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Homo sacer II, 2. Pre-textos, Valencia, 2008.
30. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.
31. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia, 1998.
32. AGAMBEN, Giorgio. *La Obra del hombre*. En «La potencia del pensamiento. Ensayos y Conferencias» Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
33. AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-textos, Valencia, 2000.
34. AGAMBEN, Giorgio. *Políticas del exilio*. En «Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura». Barcelona, N° 26–27, 1996.
35. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el método*. Anagrama, Barcelona, 2010.
36. CORSANI, Antonella; LAZZARATO Maurizio. *Le Gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*. Éditions Amsterdam, Paris, 2008.
37. DELEUZE, Gilles. *Carta a un crítico severo*. En «Conversaciones». Pre-textos, Valencia, 1995.
38. DELEUZE, Gilles. *Control y Devenir*. En «Conversaciones». Pre-textos, Valencia, 1995.
39. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987.
40. DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre las sociedades de Control*. En «Conversaciones». Pre-textos, Valencia, 1995.

41. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas; Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, valencia, 2004
42. ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y filosofía de lo impersonal*. En «El dispositivo de la persona». Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
43. ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Madrid, 2006.
44. ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
45. ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
46. ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, Inmunidad y biopolítica*. Herder, Barcelona, 2010.
47. ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Trotta, Madrid, 1996.
48. ESPOSITO, Roberto. *Il munus da cui non siamo esonerati: pensare il comune nell'ambito del bíos. Dialogo con Matías Leandro Saidel*. En «Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche», Mimesis, Milán, 2012.
49. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
50. ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona. Política de la Vida y Filosofía de lo impersonal*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
51. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal, Madrid, 2011.
52. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002.
53. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Debate, Barcelona, 2004.
54. LAZZARATO, Maurizio. *Por una redefinición del concepto biopolítica*. En Brumaria n°7, Madrid, diciembre, 2006.
55. LAZZARATO, Maurizio. *Biopolítica/Bioeconomía*. En «Multitudes» n° 22, Otoño, 2005.
56. LAZZARATO, Maurizio. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.
57. LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
58. NANCY, Jean-Luc. *La creación del Mundo o la mundialización*. Paidós, Barcelona, 2003.
59. NEGRI, Antonio. *El monstruo político. Vida desnuda y potencia*. En GIORGI, Gabriel. RODRÍGUEZ, Fermín. «Ensayos sobre biopolítica. Excesos de Vida». Paidós, Buenos Aires, 2007.
60. NEGRI, Antonio. *Marx más allá de Marx*. Akal, Madrid, 2001.
61. NEGRI, Antonio. *Movimientos en el Imperio*. Paidós, Barcelona, 2006.
62. NEGRI, Antonio. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Paidós, Barcelona, 2004.
63. NEGRI, Antonio. *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*. Paidós, Barcelona, 2006.
64. NEGRI, Toni. *Crisis de la Política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*. El cielo por Asalto, Buenos Aires, 2002.
65. ROSE, Nikolas. *Políticas de la vida. biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. UNIPE, La Plata, 2012.

66. VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2003

Artículos y monografías analíticas sobre el biopoder. Castellano y otros idiomas.

67. ARRIBAS, Sonia; CANO, Germán; UGARTE, Javier (coordinadores). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. CSIC, Madrid, 2010.
68. CASSIGOLI, Isabel; SOBARZO Mario (editores). *Biopolíticas del Sur*. Editorial ARCIS, Santiago de Chile, 2010.
69. CASTRO, Edgardo. *Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno*. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXIV N° 2, Primavera 2008.
70. CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
71. CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. UNSAM, Buenos Aires, 2008.
72. CASTRO, Rodrigo. *Biopoder y nuevas formas de subjetividad*. En ALCÁNTARA, Manuel (editor). *Política en América Latina*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002.
73. KARMY, Rodrigo. *Políticas de la En(x)carnación: Elementos para una Genealogía Teológica de la Biopolítica*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, con mención en filosofía moral y política. Universidad de Chile, 2010.
74. KARMY, Rodrigo. *Soberanía y bio-política: Notas para una política del gesto en el pensamiento de G. Agamben*. Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, con mención en filosofía moral y política. Universidad de Chile, 2005.
75. LEMM, Vanessa (editora). *Foucault: Biopolítica y Neoliberalismo*. Editorial UDP, Santiago de Chile, 2011.
76. MUSSETA, Paula. *Foucault y los anglo foucaultianos: una reseña del estado y la gubernamentalidad*. En *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. UNAM, Vol LI, n° 205, Enero-abril 2009.
77. PAREDES, Diego. *El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben*. En MUNERA, Leopoldo (editor). «Normalidad y Excepcionalidad en la Política». UNC, Bogotá, Colombia, 2008.
78. RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*. En «BioSocieties» London School of Economics and Political Science, n° 1, 2006, 195–217.
79. RAULFF, Ulrich. *Interview with Giorgio Agamben –Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life*. En «German Law Journal», No. 5, Mayo 2004.
80. SACCO, Gialucca. *Entrevista con...* En *Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze*. Diciembre del 2004. Disponible en <http://rivista.ssef.it/site.php?page=20040308184630627&edition=2005-05-01>.
81. SALINAS, Adán. *Diagramas y biopoder. Discusiones sobre las sociedades de control*. En «Hermenéutica Intercultural», Universidad Católica Silva Henríquez, N° 20-21, Santiago de Chile, 2011/2012.
82. SALINAS, Adán. *Economía política y Biopoder. Foucault en Río de Janeiro, 1973-1974*. En «Fragmentos». N° 11, Sevilla, 2013.

83. SALINAS, Adán. *El campo de concentración: Una aproximación crítica a la propuesta de Giorgio Agamben*. TFM para optar al grado de Máster de estudios avanzados en Filosofía. Universidad Complutense de Madrid, 2011.
84. SALINAS, Adán. *El hombre empresa como proyecto ético político*. En «Hermenéutica Intercultural, Revista de Filosofía». UCSH, N° 18-19, Santiago de Chile, 2011.
85. SALINAS, Adán. *Usos y transformaciones de la noción de biopoder en los trabajos de Foucault: 1973-1979*. Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, con mención en filosofía moral y política. Universidad de Chile, 2010.
86. SANCHEZ, Rubén (editor). *Biopolítica y formas de vida*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
87. SNOEK, Anke. *Agamben's Foucault: An overview*. En *Foucault Studies*, No. 10, Noviembre, 2010.

C.- Economía política.

88. AGLIETTA, Michel. *Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos*. Siglo XXI, Madrid, 1979.
89. ANSTEY, Frank. *Money Power*. Fraser & Jenkinsons, Melbourne, 1921.
90. ARRIGHI, Giovanni. *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Akal, Madrid, 1999.
91. ARRIGHI, Giovanni. *Las expansiones financieras en su perspectiva histórica mundial*. En «New Left Review». Akal, N° 5, Madrid, Noviembre-Diciembre, 2000.
92. ARRIGHI, Giovanni. *Las sinuosas sendas del capital. Entrevista de David Harvey*. En «New Left Review». Akal, Madrid, N° 56, Mayo-Junio, 2009.
93. BELTRÁN, Luis. *Historia de las doctrinas económicas*. Teide, Barcelona, 1989.
94. CHESNAIS, François. *La teoría del régimen de acumulación financiarizado: contenido, alcance e interrogantes*. En «Revista de Economía Crítica». n° 1. Abril de 2003.
95. COMITÉ ECONÓMICO Y SOCIAL EUROPEO. *Dictamen del Comité Económico y Social Europeo sobre «El crédito y la exclusión social en la sociedad de la abundancia» (2008/C 44/19)*. En Diario Oficial de la Unión Europea. Bruselas. 16.2.2008
96. CORSANI, Antonella; DIEUAIDE, Patrick; LAZZARATO, Maurizio. (et al). *Le capitalisme cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel. Un programme de recherche*, MATISSE, Maison des Sciences Economiques, Paris, 2001. Disponible en <<http://matisse.univ-paris1.fr/capitalisme/>>
97. DENORD François. *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*. Démopolis, Paris , 2007.
98. DUBIEL, Ivo. *El proyecto prospectivo de los fisiócratas*. En «Revista Multidisciplina». Vol. 2, n °3, México DF, 1981.
99. DUMÉNIL, GÉRARD; LÉVY, DOMINIQUE. *Las finanzas capitalistas: relaciones de producción y relaciones de clase*. En CHESNAIS, François; DE BRUNHOFF, Suzanne; DUMÉNIL, Gérard (et al). «las finanzas capitalistas. Para comprender la crisis mundial». Herramienta, Buenos Aires, 2009.
100. FOURASTIÉ, Jean *La gran esperanza del siglo XX*. Luis Miracle, Barcelona, 1956.
101. FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose. *Two lucky people: memoirs*. University of Chicago Press, Chicago-London, 1999.

102. FUMAGALLI, Andrea. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2010.
103. HARVEY, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Akal, Madrid, 2009.
104. HARVEY, David. *El "nuevo" imperialismo: Acumulación por desposesión*. En LAYES, Colin; PANITCH, Leo (editores). «Socialist Register». CLACSO, Buenos Aires, 2005.
105. HARVEY, David. *El nuevo imperialismo*. Akal, Madrid, 2007.
106. HILFERDING, Rudolf. *El capital financiero*. Tecnos, Madrid, 1985.
107. KAUTSKY, Karl. *FinanzKapital und Krisen*, 1911 Disponible en <<http://www2.cddc.vt.edu/marxists/deutsch/archiv/kautsky/1911/xx/finanzkapital.pdf>>.
108. LENIN, Vladimir. *Imperialismo, fase superior del capitalismo*. En «Obras Escogidas» Tomo V, Progreso, Moscú, 1973.
109. MODONESI, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*. CLACSO, Buenos Aires, 2010.
110. MOULIER-BOUTANG, Yann. *Le capitalisme cognitif. Le nouvelle grande transformation*. Editions Amsterdam, Paris, 2007.
111. MOULIER-BOUTANG, Yann. *Nouvelles frontières de l'économie politique du capitalisme cognitif*. En «Revue éclartS», n°3, 2002. Disponible en <http://people.ffii.org/~rmages/swpat/YMB_14_12_02.pdf>.
112. POLANYI, Carl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. La piqueta, Buenos Aires 1989.
113. SMITH, Adam. *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Valladolid, 1794.
114. VERCELLONE, Carlo. *La these du capitalisme cognitif: une mise en perspective historique et theorique*. En COLLETIS, Gabriel; PAULRE, Bernard. «Les nouveaux horizons du capitalisme. Pouvoir, valeur, temps». Económica, Paris, 2008.
115. VIRNO Paolo. *Entrevista*. En Austici, Abril 2001, p. 2. disponible en <http://www.autistici.org/operaismo/virno/index_1.htm>
116. VVAA. *Vers Capitalism Cognitif*. L'Hartman, 2000.

D.- Gubernamentalidad y políticas públicas.

117. ACUÑA, Rodrigo. *Efectos macroeconómicos de la creación de sistemas de capitalización individual: Chile, Colombia, México y Perú*. FIAP, Santiago de Chile, 2013. Disponible en <http://www.fiap.cl/prontus_fiap/site/artic/20131017/asocfile/20131017115414/impacto_macroecologico_sistemas_de_capitalizacion_individual___presentacion_el_salvador___octubre_2013.pdf>.
118. BANCO MUNDIAL. *Base de Datos online*. Disponible en <http://www.bancomundial.org/projects/search?lang=es&searchTerm=§orcode_exact=ET^EV^&strdate=1-1-1994&enddate=12-31-2000>.
119. BANCO MUNDIAL. *Construir Sociedades de Conocimiento: Nuevos Desafíos para la Educación Terciaria*. Banco Mundial, Washington, 2003.
120. BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior. Las lecciones derivadas de la experiencia*. Banco Mundial, Washington, 1995.

121. BANCO MUNDIAL. *Prioridades y Estrategias para la Educación. Examen del banco mundial*. Banco Mundial, Washington, 1996.
122. BRUNNER, Jose; ELACQUA, Gregory. *Informe capital humano en Chile*. Universidad Adolfo Ibañez, Santiago de Chile, 2003.
123. DE PUELLES, Manuel. *Globalización, neoliberalismo y educación*. En «Avances de supervisión educativa». N° 11, Noviembre, 2009, p 8. <http://adide.org/revista/images/stories/pdf_11/ase11_monog01.pdf>.
124. ESCUDÉ, Carlos. *Capítulo V: El periodo 1943 - 50: el nacimiento de una cultura exótica*. En «El fracaso del proyecto argentino. Educación e Ideología». Tesis, Buenos Aires, 1990.
125. ESPINOZA, Vicente; BAROZET, Emmanuelle; MÉNDEZ, María Luisa. *Estratificación y movilidad social bajo un modelo neoliberal: El caso de Chile*. En «Lavboratorio» n° 25. UBA, Buenos Aires. Disponible en <<http://www.desigualdades.cl/wp-content/uploads/2010/11/Espinoza-Barozet-Mendez-Estratificaci%C3%B3n-Lavboratorio.pdf>>.
126. ESTRADA, Jairo. *Configuraciones de política educativa neoliberal*. En CORTI, Ana María (Compiladora). «Regulación social y políticas educacionales en América Latina». Ediciones LAE, San Luis, 2008.
127. FIAP. *Compilación de regulaciones comparadas en los sistemas de capitalización individual países fiap*. FIAP, Santiago de Chile, 2011, p. 6. Disponible en <http://www.fiap.cl/prontus_fiap/site/artic/20121022/asocfile/20121022133349/regulaciones_comparadas_2011_esp.pdf>.
128. FIAP. *Resultados y Tendencias en Multifondos: Chile, Colombia, México y Perú*. FIAP, Santiago de Chile 2012. Disponible en <http://www.fiap.cl/prontus_fiap/site/artic/20130124/asocfile/20130124124302/resultados_y_tendencias_de_los_multifondos_en_america_latina.pdf>.
129. FLEURY, Sonia. *Estado sin ciudadanos. Seguridad Social en América Latina*. Lugar editorial, Buenos Aires, 1997.
130. GORDON, Collin. *Governmental rationality: an introduction*. BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «Foucault Effect. Studies in governmentality». Chicago Press, Chicago, 1991.
131. HACKING, Ian. *Biopower and avalanche of numbers*. En «Humanities in Society», 5, 1982, pp. 279-295.
132. HACKING, Ian. *How should we do the history of statistics?* En BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «Foucault Effect. Studies in governmentality». Chicago Press, Chicago, 1991.
133. INE. *Compendio estadístico 2011*. disponible en <http://www.ine.cl/canales/menu/publicaciones/compendio_estadistico/pdf/2011/1.5educacion_cultura_medios.pdf>.
134. MEDLIN Carol Ann. *Aplicación de la lógica económica al financiamiento de la educación: La experiencia de Chile con el subsidio por estudiante*. En COHEN, Ernesto. «Educación, eficiencia y equidad». CEPAL/OEA/SUR, Santiago de Chile, 1997.
135. MERTON, Robert. *Observaciones al diseño de los sistemas de pensiones de capitalización individual: Avances para el futuro*. Versión digital disponible en <http://www.fiap.cl/prontus_fiap/site/artic/20101123/asocfile/20101123185151/robert_c_merton.pdf>.
136. MINISTERIO DE JUSTICIA E INSTRUCCIÓN PÚBLICA. *El Monitor de la educación Común*. Octubre- Noviembre de 1943.

137. O'MALLEY, Pat, ROSE, Nikolas; VALVERDE, Mariana. *Gubernamentalidad*. En «Astrolabio». n°8, 2012.
138. OECD. *Public and Private Schools: How Management and Funding Relate to their Socio-economic Profile*, OECD Publishing. 2012. Disponible en <<http://dx.doi.org/10.1787/9789264175006-en>>.
139. OSSENBACH, Gabriela. *Las relaciones entre el Estado y la Educación en América Latina durante los siglos XIX y XX*. En «Docencia», n° 40, mayo, 2010.
140. PASQUINO, Pasquale. *Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital – Police and the State of Prosperity*. En BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «Foucault Effect. Studies in governmentality». Chicago Press, Chicago, 1991.
141. PIÑERA, José. *ABC del sistema de capitalización*. Disponible en <http://www.josepinera.com/chile/chile_ABC_AFP.htm>.
142. PIÑERA, José. *Hacia un Chile de trabajadores-propietarios*. Disponible en <http://www.josepinera.com/josepinera/Jp_ABC_Revolucion_pensiones_es.htm>.
143. PROCACCI, Giovanna. *Social Economy and the Government of Poverty*. En BURCHEL, Graham; GORDON, Collin; MILLER, Peter (editores). «Foucault Effect. Studies in governmentality». Chicago Press, Chicago, 1991.
144. PUIGGRÓS, Adriana. *Educación neoliberal y quiebre educativo*. En «Nueva Sociedad» N° 146, Noviembre-Diciembre 1996.
145. SERVÁN, M^a José. *La municipalización educativa en Chile*. En CASADO, Manuel; ALONSO MARAÑÓN, Pedro (coordinadores). «Temas de Historia de la Educación en América». AEA, Madrid, 2007.
146. TOBAR, Federico. *Breve historia de la prestación de servicios de salud en Argentina*. En GARAY, Oscar. «La responsabilidad Civil de los profesionales de la Salud». La ley, Buenos Aires 2002.
147. WEFORT, Francisco. *Capítulo II Estado e massas no Brasil*. En «O populismo na política brasileira». Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1989.
148. WORLD ECONOMIC FORUM. *The Human Capital Report*. WEF-MERCER, Geneva, 2013. Disponible en <http://www3.weforum.org/docs/WEF_HumanCapitalReport_2013.pdf>.

E.- Discusiones específicas y menciones puntuales.

149. AMANN, Jürg. *El comandante*. Rocaebbooks, Barcelona, 2011.
150. ARECO, Macarena. *Más allá del sujeto fragmentado: las desventuras de la identidad en Ygdrasil de Jorge Baradit*. En «Revista Iberoamericana». Vol. LXXVI, Núm. 232-233, Julio-Diciembre 2010.
151. BADIOU, Alain. *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*. En «Eikasía. Revista de Filosofía», N° 3 (Marzo, 2006).
152. BATAILLE, Georges. *El problema del Estado*. En «El Estado y el problema del fascismo» Pretextos, Valencia, 1993.
153. BATAILLE, Georges. *La estructura psicológica del fascismo*. En «El Estado y el problema del fascismo». Pretextos, Valencia, 1993.
154. BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, 1996.
155. BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Taurus, Madrid, 1979.

156. BOFF, Leonardo. *La Trinidad, la Sociedad, y la Liberación*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1987.
157. BORKIN, Joseph. *The Crime and Punishment of IG Farben*. Versión electrónica disponible en <http://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/sociopol_igfarben02.htm>
158. BORÓN, Atilio. *Imperio e Imperialismo: Una lectura Crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. CLACSO, Buenos Aires, 2002.
159. CACCIARI, Massimo. *Lo impolítico nietzscheano*. En «Desde Nietzsche, tiempo, arte, política». Biblos, Buenos Aires, 1994.
160. CAMPILLO, Antonio. *Introducción*. En BATAILLE, Georges. «El Estado y el problema del fascismo». Pretextos, Valencia, 1993.
161. COMBES, André. *La francmasonería jacobina y revolucionaria*. En FERRER, José Antonio. «Masonería, revolución y reacción». Instituto alicantino Juan Gil-Albert, Instituto de estudios e investigaciones masónicas de Paris, Alicante-Paris, 1990.
162. COUTEL, Charles. *Condorcet instituir al ciudadano*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2005.
163. DELEUZE, Gilles. *¿Qué es un acto de creación?* En DELEUZE, Gilles. *Dos regímenes de locos*. Pre-textos, Valencia, 2008.
164. DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Ediciones Jucar, Barcelona, 1988.
165. DELEUZE, Gilles. *Entrevista sobre Mil mesetas*. En «Conversaciones». Pre-textos, Valencia, 1995.
166. DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano; Volumen I 2001-2002*. Manantial, Buenos Aires 2010.
- GALINDO, Alfonso. *Teología política versus comunitarismos impolíticos*. En «Res pública. Revista de filosofía política». n°6, 2000.
167. HARDT, Michael. *La sociedad mundial de control*. En «Gilles Deleuze una vida filosófica». Ebook editado por Euphorion/Sé Cauto, Medellín-Cali, 2006.
168. HOLLERICH, Michael. *Catholic Anti-Liberalism in Weimar: Political Theology and its Critics* En KAPLAN, Leonard; KOSAR, Rudy. «The Weimar Moment: liberalism, political theology and law». Lexington, Maryland, 2012.
169. JUAN PABLO II. *Centessimus Annus*. Disponible en
<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html>
170. JUAN PABLO II. *Fides et ratio*. Disponible en
<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html>
171. KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Istmo, Madrid, 1999.
172. LABICA, Georges. *Robespierre una política de la filosofía*. El Viejo Topo, Barcelona, 2005.
173. LUHMANN, Nikolas. *Función y causalidad*. En «Ilustración sociológica y otros ensayos». Sur, Buenos Aires, 1973.
174. LUHMANN, Nikolas. *Introducción a la teoría de sistemas*. Universidad Iberoamericana, México DF, 1996.
175. LUHMANN, Nikolas *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Alianza, México DF, 1991.
176. MATURANA, Humberto. VARELA, Francisco. *De Máquinas y seres vivos*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1972.

177. MEJÍA, Óscar; TICKNER, Arlene. *Hacia una teoría del Estado democrático en América Latina*. En «Revista Colombia Internacional», n° 16, 1991, pp. 35-44.
178. MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós, Barcelona, 1999.
179. MOUFFE, Chantal. *Antagonismo y hegemonía La democracia radical contra el consenso neoliberal*. En VVAA. «Pensar desde la izquierda». Errata naturae, Madrid, 2012.
180. NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Arena, Madrid, 2003.
181. NANCY, Jean-Luc. *El sentido del Mundo*. La Marca, Buenos Aires, 2002.
182. NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. LOM, Santiago de Chile, 2000.
183. NEGRO, Dalmacio. *En torno a la teología Política*. En *Revista Colección*. Año VI, N° 10, Madrid, 2000.
184. NICHTWEIß, Barbara. *Analogías y oposiciones. Los Tratados teológicos de Erik Peterson en la perspectiva de la relación Iglesia-Estado*. En «COMMUNIO». III Época, Año 25, Octubre-Diciembre, 2003.
185. NICHTWEIß, Barbara. *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Herder, Freiburg, 1994.
186. PÉREZ, María Lilia. *La noción de “espíritu” en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber*. En «Sociológica». N° 59, México, Septiembre-Diciembre, 2005, pp. 27-59. Disponible en <<http://www.redalyc.org/pdf/3050/305024736004.pdf>>
187. PETERSON, Erik. *Cristo como Imperator*. En «Tratados teológicos». Cristiandad, Madrid, 1966.
188. PETERSON, Erik. *El Monoteísmo como problema político*. En «Tratados teológicos». Cristiandad, Madrid, 1966.
189. PETERSON, Erik. *Epistolario con Adolfo Harnack*. En «Tratados teológicos». Cristiandad, Madrid, 1966.
190. PETERSON, Erik. *La Iglesia*. En «Tratados teológicos». Cristiandad, Madrid, 1966.
191. RAHNER, Karl. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en Mystenum Salutis II*. Cristiandad, Madrid, 1977.
192. ROSEMAN, Mark. *La villa, el lago, la reunión. La conferencia de Wansee y la solución final*. RBA, Barcelona, 2002.
193. SCHMITT, Carl. *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. En «Teología política». Trotta, Madrid, 2009.
194. SCHMITT, Carl. *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. En «Teología política». Trotta, Madrid, 2009.
195. SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. En ORESTES, Héctor (compilador). «Carl Schmitt: Teólogo de la política» Fondo de Cultura económica, México DF, 2001.
196. SIBILIA, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. FCE, Buenos Aires, 2005.

F.- Otras fuentes usadas.

197. ABRAHAM, Tomás. *Los senderos de Foucault*. Nueva visión, Buenos Aires, 1989.
198. CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: Interrogantes de la arqueología del saber*. Biblos, Buenos Aires, 1995.
199. CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de Arena*. LOM, Santiago de Chile, 2008.
200. CASTRO, Rodrigo. *Michel Foucault y la genealogía de la ética*. En «Hermenéutica Intercultural», Revista de Filosofía. UCSH, N° 13, Santiago de Chile, 2004.
201. DELADURANTAYE, Leland. *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford University Press, Stanford, 2009.
202. DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo Otro*. Cátedra, Madrid, España. 1982.
203. ESPOSITO, Roberto. *Confinos de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Trotta, Madrid, 1996.
204. MOREY, Miguel. *La cuestión del método*. En FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del Yo*. Paidós, Barcelona, España. 1996.
205. PARDO, José Luis. *Máquinas y componendas*. En LÓPEZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo. (editores). «*La impaciencia de la libertad*». Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
206. RESTREPO, Eduardo. *Cuestiones de método: "eventualización" y problematización en Foucault*. En «Revista Tabula Rasa». N° 8, Bogotá, 2008.
207. LOVECCHIO, Chiara. *El cuerpo coro de voces*. En «HIBRYS, Revista de Filosofía». CENALTES. N° 1, Santiago de Chile, 2009.
208. NANCY, Jean-Luc. *La desconstrucción del cristianismo*. La Cebra, Buenos Aires, 2006.
209. REVEL, Judith. *Le Vocabulaire de Michel Foucault*. Ellipses, Paris, 2002.
210. SALINAS, Adán. *¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?, aproximación ético política a Gilles Deleuze*. En «Hermenéutica Intercultural, Revista de Filosofía». N° 12, UCSH, Santiago de Chile, 2002-2003.
211. SALINAS, Adán. *Toque. A propósito de la noción de sentido en J. L. Nancy*. En «HIBRYS, Revista de Filosofía». N° 1, CENALTES, Santiago de Chile, 2009.